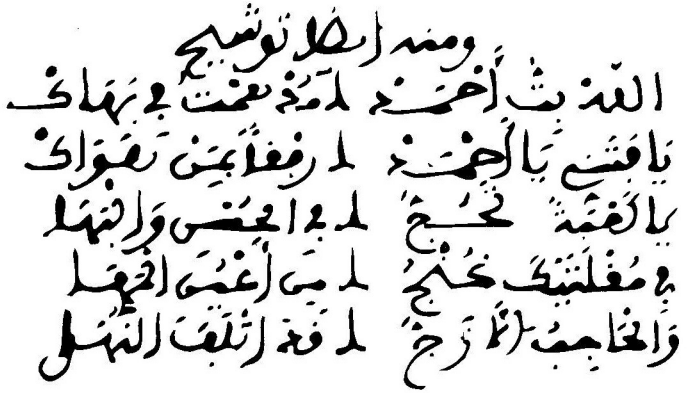
estudios de dialectología norteafricana y andalusí

editados por
j.aguadé, f.corriente, á.vicente,
y m.meouak



INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS
Y DEL ORIENTE PRÓXIMO

*

Zaragoza, 2007

FICHA CATALOGRÁFICA

Estudios de dialectología norteafricana y andalusí. / Editados por J. Aguadé, F. Corriente, Á Vicente y M. Meouak

Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.— Zaragoza : Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2005—.

188 p.—24 cm.

I. Árabe–Dialectos–Al-Ándalus–Publicaciones periódicas. II. Árabe-Dialectos-África septentrional–Publicaciones periódicas. III. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo

ISSN: 1137-7968

809.27(460)"11/12"(05)
809.27(6-17)(05)

© Los editores y los autores.
© De la presente edición: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

I.S.S.N.: 1137-7968
Depósito Legal: Z-3.172/1997

Impresión: Navarro & Navarro
Arzobispo Apaolaza, 33-35
50009 Zaragoza

IMPRESO EN ESPAÑA - UNIÓN EUROPEA

EDNA es una revista científica fundada en 1996 y especializada en los estudios de dialectología árabe, concretamente la zona occidental (Alandalús y el Magreb).
La edición de los dos primeros números la llevó a cabo el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza, del tercero al quinto la Institución "Fernando el Católico", y los volúmenes 6 y 7 fueron una coedición de la anterior institución y del Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo (IEIOP) de Zaragoza. A partir del número 8 es una edición exclusiva del IEIOP.
Su periodicidad es anual, y está formada por artículos inéditos de investigación, tras pasar una evaluación externa por pares, y reseñas.

Directora:

ÁNGELES VICENTE (Universidad de Zaragoza, IEIOP)

Consejo de Redacción:

JORDI AGUADÉ (Universidad de Cádiz), FEDERICO CORRIENTE (Universidad de Zaragoza), MOHAMED MEOUAK (Universidad de Cádiz).

Consejo Asesor:

WERNER ARNOLD (Universität Heidelberg), DOMINIQUE CAUBET (INALCO, Paris), MADIHA DOSS (Ğāmiʕat al-Qāhira / Cairo University), ZAKIA IRAQUI-SINACEUR (Maʕhad ad-Dirāsāt wa-l-Abḥāṯ li-t-Taʕrīb, Ribāṭ / Institut d'Études et Recherches pour l'Arabisation, Rabat), CATHERINE MILLER (CNRS-Aix en Provence), AHMED-SALEM OULD MOHAMED BABA (Universidad Complutense de Madrid), STEPHAN PROCHÁZKA (Universität Wien), KEES VERSTEEGH (Universiteit Nijmegen), MANFRED WOIDICH (Universiteit van Amsterdam) ABDERRAHIM YOUSSI (Ğāmiʕat Muḥammad al-Xāmis-Agdāl, Ribāṭ / Université Mohammed V-Agdal, Rabat), ANDRZEJ ZABORSKI (Uniwersytet Jagiellonski / Jagiellonian University, Krakow).

En la edición electrónica de *EDNA* **(www.ieiop.com)** se puede encontrar el contenido íntegro y sin restricciones de todos los volúmenes hasta el inmediatamente anterior al último publicado, del cual sólo aparece el sumario.
La publicación en formato electrónico la realiza el Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo de Zaragoza (disponibles vols. 1-11).

Responsable de la edición electrónica:

ÁNGELES VICENTE (Universidad de Zaragoza, IEIOP).

SUMARIO

ESTUDIOS

Peter Behnstedt: Materialien für einen Dialektatlas von Nordost Marokko. I: Tiernamen, Teil 2: Kommentare, Bibliographie. II: Mensch: Körperteile, Teil 1: Karten, Teil 2: Kommentare 7

Ahmed-Salem Ould: Textos de Nuakchot: hablando con su más anciano habitante 59

José Martínez Delgado / Khadiya Saᶜidi: Exégesis bíblica del período de taifas: el comentario de Ibn Ǧiqaṭela al salmo 68 73

Pablo Sánchez: Marruecos tras la conquista islámica: un estudio de geografía dialectal 101

Andreas Ackermann: Code-Switching in marokkanischen Chats 121

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Daniele Mascitelli: L'arabo in epoca preislamica (Juan Pedro Monferrer Sala) ... 163

George Grigore (ed.): Peripheral Arabic dialects (Giuliano Mion) 168

Catherine Miller, Enam Al-Wer, Dominique Caubet, Janet C.E. Watson (eds.): Arabic in the city. Issues in dialect contact and language variation (Pablo Sánchez) 170

Miguel Ángel Vázquez: Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca (María José Cervera Fras)..... 174

Francisco Moscoso García: Diccionario español-árabe marroquí, árabe marroquí-español (Jordi Aguadé)..... 177

Georgine Ayoub, Jérôme Lentin (eds.): Linguistique arabe (Ángeles Vicente).... 182

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
11 (2007), pp. 7-57

MATERIALIEN FÜR EINEN DIALEKTATLAS VON NORDOST-MAROKKO
I: TIERNAMEN, TEIL 2: KOMMENTARE, BIBLIOGRAPHIE
II: MENSCH: KÖRPERTEILE, TEI1 1: KARTEN, TEIL 2: KOMMENTARE

PETER BEHNSTEDT

I. Teil 2: Kommentare, Bibliographie

Die Kommentare sind nicht als ausführliche etymologische Abhandlungen gedacht, sie dienen primär einigen Klarstellungen. Da ich kein Berberologe bin, beziehen sie sich vor allem auf das Arabische. Um zu erkennen, dass viele der berberischen Formen aus dem Arabischen stammen, dazu muss man allerdings kein Berberologe sein. Ich kommentiere solche Formen daher nur selten.

Für Punkt 11 (Talamzala/ Mtiwa) hatte ich ursprünglich nur eine kurze Sammlung von Texten zur Verfügung. Unlängst hat mir Manfred Woidich einen Fragebogen und Aufnahmen von einer seiner Studentinnen, die aus der Gegend stammt und die Befragungen vor Ort durchgeführt hat, zukommen lassen. Die Daten werden jeweils bei den Kommentaren vermerkt.

Dass auf einigen der Karten die Namen bisweilen durcheinander gehen, dass einmal eine Bezeichnung für das Jungtier, das andere Mal für das erwachsene Tier vorkommt, dass ein und derselbe Name teils bei Ziegen oder Schafen üblich zu sein scheint, dass eine Bezeichnung einmal für ein weibliches, dann für ein männliches Tier aufgeführt wird, mag den einen oder anderen zunächst irritieren, die Widersprüche lassen sich jedoch leicht erklären.

Dass der Spezialist (d.i. der Bauer, Beduine oder der Hirte) insbesondere bei Nutztieren (Rinder, Schafe, Ziegen, Kamele) sehr feine Unterscheidungen bei den Bezeichnungen kennt, ist mir sehr wohl bewusst. Je nach Alter, oft in Zusammenhang mit dem Zahnwechsel, werden die unterschiedlichsten Bezeichnungen gebraucht. Man hätte gewiss bei einigen der Karten präziser sein können, also nicht nur Karten präsentieren sollen wie „Lamm“ vs. „Schaf“, sondern „neugeborenes Lamm“, „entwöhntes Lamm“, „einjähriges Lamm“ etc. Nur waren dafür nicht immer die Daten vorhanden, weil nicht jeder Informant ein Spezialist war. Städter und viele jugendliche Informanten kannten oft nur eine gängige Bezeichnung für das Jungtier und eine für das erwachsene Tier und beim „Kamel“ oft nicht mehr als *žməl* und vielleicht noch *nāga.* Welcher Durchnittsdeutsche weiss schon, was eine „Färse“ oder „Fähe“ ist und dass eine „Kalbin“ kein weibliches Kalb ist, sondern eine Jungkuh, die noch nicht gekalbt hat.

Dessen ungeachtet gilt grundsätzlich, dass in arabischen Dialekten die Namen von Jungtieren und erwachsenen Tieren vielfach austauschbar sind. Es seien hier *ǧaḥš* „Eselsfohlen" erwähnt, das in Syrien oder in Ägypten in weiten Teilen für „Esel" gebraucht wird, oder jemenitische Formen wie *taba^{c}u, tab^{c}eh, tabī^{c}* und ähnliche, die je nach Dialekt und Form das männliche Eselsfohlen, das weibliche, die Eselin, das Kalb oder den Jungbullen (2-3 Jahre alt) bezeichnen, wobei letzterer gemäss der Etymologie seiner Bezeichnung (*tb^{c}* „folgen") gewiss nicht mehr hinter der Mutter herläuft. Wenn hier also etwa *žḍi* unter „Bock" vorkommt und unter „Böcklein", so sind das keine Verwechslungen meinerseits, aber auch nicht seitens der Informanten. Es genügt, einschlägige Wörterbücher, Glossare oder Atlanten zu anderen arabischen Dialekten aufzuschlagen, um dasselbe zu finden, etwa in Syrien *^{c}iǧil* = „Kalb" und „Stier", Ägypten *ǧady* „Ziegenbock, gross und klein", im Jemen *gidi* u.ä. als „Böcklein, Ziegenbock, Lamm". Im KA ist ja auch *ǧady* das „Ziegenböcklein" und der „Steinbock im Sternkreiszeichen" (Wehr), und der ist ausgewachsen!

Karte 1 „Kuh": Dialekte, in denen /q/ der Reflex von **q* ist, weisen hier meist [a] auf. Auffällig ist auch die relative Häufigkeit von [a] im Osten, worauf schon in Behnstedt-Benabbou 19 hingewiesen wurde. Punkt 58 Beduinen: *məggāyzu* = „2 Jahre alte Kuh". Punkt. 90: *mgāyəz* „1 Jahr alte Kuh", *rxa* „Kalbin", Punkt 89: *ḏrōba ~ ərxa* = „Kalbin" = 2 Jahre alt. Punkt 103: *ḏrōba* „Kalbin", *muggāyza* „zwei Jahre alt", *šəqfa ~ rġōṭa* „Kuh, die gerade geworfen hat", *hərwīya,* pl. *hrāwi* „alte Kuh". In den Punkten 9, 62: *ḏrōba* „zweijährige Kuh". Punkt 46: *ərxa* „zwei Jahre alt". In Colin (1921) 65 *ərxa* = „trois ans". In Punkt 102 wurde eine zweijährige Kuh mit *kərfa* bezeichnet, siehe Kommentar zu Karte 3.

Karte 2 „Ochse (Stier ~ Bulle)": Nachtrag zu Punkt 11: *tawṛ* [*ṭawr* geschrieben]. In der Form *tāwər* hat offensichtlich ein Schemawechsel stattgefunden. Zu *^{c}əžl* als „Kalb" und „Ochse (Stier)" siehe eingangs. *^{c}əžmi* und *^{c}ažmi* bezeichnen ein einjähriges und etwas älteres Tier (Punkte 51,101, 103). Dies gilt auch für das berberische *ayənduz. fərd* bezeichnet ursprünglich den einzelnen Pflugochsen. In Punkt. 50 wurde sein Alter mit zwei Jahren angegeben. Zu *^{c}arḍ* s. Loubignac 494 „boeuf". In Punkt 62 wurde *^{c}arḍ* als „zweijähriger Stier" und als allgemeines Wort für „Stier" angegegeben. Punkt 89: *^{c}žəl, fərd* = „1-2 Jahre alt". Punkt 103: *muggāyəz* „zwei Jahre alt".

Karte 3 „Kalb": Nachtrag zu Punkt 11: *^{c}əžla* f. Die seltene Form *wəkrīf* (aus dem Berberischen) in Punkt 58 ist aus dem Mittleren Atlas als *ūkrīf* in De Prémare XII 258/9 belegt: „veau qui commence à brouter et que l'on entrave à hauteur des genoux" mit Verweis auf Wurzel *krf.* Dort: *krəf* „entraver ensemble les deux jambes antérieures (d'une bête)". *wkryf* (arabisch geschrieben) ist auch aus Algerien in Cheneb-Beaussier belegt als „veau qui tette" [sic].

Karte 4 „Schwanz“: Der „Schwanz“ ist wie im Deutschen oder Französischen vielfach doppeldeutig und mit Tabu belastet („Penis“). So hiess es in Punkt 68 *šuwwāl* sei tabu, unbelastet sei *dīl,* in Punkt 87 *zənṭēṭ* sei tabu, unbelastet sei *tābəᶜ,* oder umgekehrt in anderen Punkten. *šuwwāla* ist schon klassisch der „aufgerichtete Schwanz des Skorpions“ (s. *Lisān* s.v.). Das im Gebiet von Ouargha (Lévi-Provençal 223, 255) belegte *kuᶜlāta* musste aus Platzgründen in der Legende unter die berberischen Formen gestellt werden, nämlich zu *akaᶜᶜal,* das offensichtlich aus dem Arabischen stammt. Hier liegt wohl eher eine ursprünglich sexuelle Bedeutung vor (also das Umgekehrte wie bei „Schwanz“ > „Penis“). *kaᶜl* bezeichnet im KA (*Lisān* s.v.) „Dreck an den Hoden des Widders“, da immer verdreckt > „verdreckte Hoden des Widders“. Die Form findet sich im Jemenitischen als *kuᶜlayn* „Hoden“, als *kiᶜl* „Penis“, selbst als *kuᶜlah* „Vagina“. Die einmal für das Arabische belegte, sonst berberische Form des Typs *ašṭṭab* ist zu *š(ə)ṭṭāba* „Besen“ zu stellen, offensichtlich weil ein abgeschnittener Kuhschwanz u.a. als Fliegenwedel oder als Handbesen dient. Zum Berberischen > Lafkioui carte 337.

Karte 5 „Euter“: Die arabischen Formen *tədd* (sg.) und *bzāzəl* (pl.) dürften Verlegenheitssbenennungen der Informanten sein, sie bezeichnen normalerweise die „Zitzen“. Ähnliches gilt wohl auch für berberische Formen wie *iffəfan, ibəbbaš.* Zu dem Nachtrag in Punkt 11 *fzāg,* das in De Prémare unter „humidité“ läuft, frage ich mich, ob hier nicht das in dem französisch geschriebenen Fragebogen *pis* „Euter“ falsch als „Urin“ verstanden wurde. Der Fehler ist schon einmal einem spanischen Explorator, der meinen Fragebogen benutzte, unterlaufen, der mit einer Informantin verlegen herumdruckste als er nach „el pis de la vaca“ fragte und als Antwort *būl* bekam.

Karte 6 „Pferd“: Nachtrag zu Punkt 11: *xayl.* Das mehrmals genannte *kaydāṛ* ~ *kīḍāṛ* ist eigentlich ein „alter Gaul, Klepper“ (so etwa in Punkt 73 = „alter Gaul, altes Maultier“). Es findet sich auch auf Karte 11 als „Muli“. Siehe dazu Heath 101 *kiḍaṛ* „It is morewidely used for ‘pack-horse, work-horse, nag, mule’ (often pejorative)“. Zu spanisch *kābāyo* siehe ebenda. Die arabische Form *ᶜawd* bedarf im marokkanischen Rahmen keines weiteren Kommentars. Interessant ist, dass sie sehr viel weiter östlich in Ägypten im libyschen Dialekt der Awlād ᶜAli ein „Pferd ab 10 Jahren“ bezeichnet (DB).

Karte 7 „Stute“: Die einmal genannte berberische Form *ṯasərdunt* ist eigentlich „weibliches Maultier“.

Karte 8 „Fohlen“: Nachtrag zu Punkt 11: *fərxa.* Auffällig ist, dass Formen wie *muhṛ* nicht vorkommen. *ždaᶜ* u.ä. beziehen sie im KA *(ǧaḍaᶜ)* und anderen arabischen Dialekten generell auf Jungtiere (Schaf zwei Jahre alt, Rind drei Jahre alt, Kamel fünf Jahre alt; *Lisān* s.v.). Die Form *ždaᶜ* taucht auf Karte 19 wieder auf für

den Ziegenbock. *farx* bezieht sich je nach Dialekt ebenfalls auf alle möglichen Jungtiere, oft „Hühner", aber auch *faṛxi bagar* „Jungbulle (zwei Jahre alt)" in einigen ägyptischen Dialekten (DB).

Karte 9 „Esel": Zu *dābb* siehe Loubignac s.v. Die Form findet sich auch in Algerien (Marçais/Djidjelli 149, 262, 321, 519).

Karte 10 „Eselsfohlen": Hier sehen wir eine ziemlich klare geographische Verteilung für die Lösung eines „Konflikts". Im Osten haben die Dialekte kein Problem mit der Abfolge von zwei Sibilanten: *žaḥš.* Im Zentrum ist es zu einer Dissimilation gekommen: *žaḥš > zaḥš.* Daher auch das berberische *azḥiš.* Im Westen ist von **ǧaḥš > daḥš* auszugehen. Der Lateiner freut sich über den berberischen *asnus (< asinus).* Die berberischen Formen des Typs *taġyult* bedeuten nicht unbedingt „Eselin". Im Berberischen dient die Femininform auch als Diminutiv.

Karte 11 „Muli": Auch hier taucht wieder das *kīḍāṛ* „alter Gaul, Klepper" auf. Was das Phonetische bei *bəġla ~ baġla* betrifft, so finden wir hier in der Umgebung von /ġ/ wie auch bei /ᶜ/ eher das Allophon [ə] als [a] im Nordosten (siehe Behnstedt-Benabbou Karte 5 zu *ᶜəmm, ᶜənd*). Die seltene Form *būri* ist nicht bei De Prémare und Colin nachzuweisen, findet sich jedoch für Algerien in Cheneb-Beaussier ebenfalls als „mulet" und gehört offensichtlich zu der Wurzel *bwr* „unfruchtbar". In Punkt 103 wurde *žġal* „kleines (junges) Maultier" genannt. Nachtrag zu Punkt 11: *bġəl, bəġla.*

Karte 12 „Schafe": Die Dissimilation von **n* vor /m/ zu /l/ scheint eher typisch für maghrebinische Dialekte zu sein: *ġnəm > ġləm,* findet sich aber vereinzelt auch in syrischen Dialekten. *ḥwāla* ist eigentlich ein Plural zu *ḥōli* „einjähriges Lamm", bezieht sich jedoch hier auf erwachsene Tiere. Man vergleiche dazu etwa im Nahen Osten *ṭilyān* „Schafe" zu *ṭali* „Lamm" (z.B. in Syrien). Das eher seltene *ksība* gehört zu KA *kasb* „Erworbenes" > „Besitz". Vergleichbares haben wir im Jemen mit *kasabu* „Schafe", *kasabah, kusbī* „Schaf". Nachtrag zu Punkt 11: *ḥwāla.*

Karten 13 „Schaf": Auch hier wieder finden wir Bezeichnungen, die sich ursprünglich auf Jungtiere bezeichnen für das erwachsene Tier, nämlich *ḥawlīya ~ xṛōfa.* In Punkt 50 sind die Alterstufen: *xṛōfa - ṯnīya - ṛbāᶜ - sdās* (bezieht sich auf den graduellen Wechsel der sechs Schneidezähne) - *naᶜža ~ nəᶜža.* Nachtrag zu Punkt 11: *ġəlma.*

Karte 14 „Widder": Hier sieht man eine gewisse geographische Verteilung der Formen. Der Osten hat vorherrschend *kəbš,* der Westen *ḥawli.* Nachtrag zu Punkt 11: *kəbš.* Zum Berberischen > Lafkioui carte 322.

Karte 15 „Lamm“: In Punkt 50 wurden als Altersstufen angegeben *xṛōf - bū bṭān* („1 Jahr alt“) - *kəbši ~ ḥowli* (ausgewachsen), *gārəḥ ~ žāməᶜ* (über 5 Jahre alt). Der „Leithammel“ lautet *fḥəl.* In Punkt 89: *xṛōf* (entwöhnt), *ḥawli* (1 Jahr), *ṯni - rbaᶜ - sdəs* (beziehen sich auf den graduellen Wechsel der sechs Schneidezähne, nicht auf das Alter), *kəbš - šārəf* „über fünf Jahre alt“. Nachtrag zu Punkt 11: *abərāš = *abərrāš*? Siehe unten.

Karte 16 „weibliches Lamm“: Die Form *rəxla* (KA *raxil*) findet sich ausschliesslich in hilālischen Dialekten; *xṛōfa* ist eine Neubildung nach *xṛōf* „Lamm“. *ᶜnāg* bezeichnet im KA (*ᶜanāq*) „a lamb, or kid, just born“ (Lane). Je nach Dialekt findet man die Bedeutung „Zicklein“ oder „weibliches Lamm“. Erstere Bedeutung („Zicklein“) in vielen syrischen Dialekten. Auch in Bouarfa *ᶜnāg* „chevrette de moins d'un an“. Für das Jemenitische z.B. sind beide bezeugt. Nachtrag zu Punkt 11: *tābərīšt,* offensichtlich berberisch. Die Form dürfte verwandt sein mit tunesisch *biršni* „Böcklein“, algerisch u.a. *bəršən ~ bəršəl* (Marçais/ Djidjelli 291, 260). In Punkt 86 ist: *bēḏa* „neugeborenes Lamm“, *rəxla* „1 Jahr alt“, *ḥawlīya* „2 Jahre alt“, danach heisst das Tier *nəᶜža.* Punkt 103: *xṛōfa > bū bṭāna* (1 ½ Jahre alt) *> tnīya > rbāᶜīya > sdāsīya (= žāməᶜ) > naᶜža.*

Karte 17 „Ziegen“: Die Formen *ᶜənzi ~ ᶜanzi* sehen aus wie nomina unitatis, sind jedoch typisch für Dialekte an der algerisch-marokkanischen Grenze, vgl. auch Mercier S. 303: „Les indigènes du cercle de Géryville désignent les chèvres sous le nom collectif *ᶜnzy* [arabisch geschrieben]“. *ḥarrāg* ist normalerweise die „Ziegenherde“.

Karte 18 „Geiss“: Nachtrag zu Punkt 11: *məᶜza.*

Karte 19 „Bock“: Nachtrag zu Punkt 11: *larwi.* Die Form findet sich in De Prémare XI 42 als *ləṛwi* „moufflon. spéc. moufflon à manchettes, Ammotragus lervia sahariensis“. Das /l/ dürfte ein agglutinierter Artikel sein, wie bei Cheneb-Beaussier verschriebenes *'azwī* „moufflon à manchettes“ für Tunesien nahelegt. Hier wurde wohl versehentlich ein Punkt über das *Rā'* gesetzt, denn zuvor steht *'arrang* „hareng“, nach *'azwī* kommt *'arā* „montrer“. Ist wohl eine Maskulinform zu KA *'arwīya* „Gemse, Bergziege“. In Punkt 104 wurden *ᶜatrūs ~ qatrēb* genannt, in Punkt 103 *qətrīb* als „alter Bock“. Vgl. auch berberisch *aqtrib* „Bock, Böcklein“. In Punkt 93 hiess es, *ždaᶜ* sei älter als *ᶜatrūs.* Auch hier tritt wieder die Bezeichnung für das Jungtier für die des erwachsenen Tieres ein.

Karte 20 „Böcklein“: Dass hier *ᶜnāg* für das männliche Tier auftaucht, auf Karte 21 für das weibliche, liegt daran, dass *ᶜnāg* der Form nach maskulin ist, also die ursprüngliche Bedeutung “weiblich” beibehalten hat oder aber per Analogie zu *ḥmāṛ - ḥmāṛa* zum Maskulin umgedeutet wurde. In den Punkten 89, 113 hiess es, nach ei-

nem Jahr nenne man den *žḍi > žḍaᶜ*. In Punkt 50 wurden die Altersstufen *žḍi - žḍaᶜ - ᶜatrūs* angegeben.

Karte 21 „Geisslein“: Nachtrag Punkt 11: *ǧḍīya.* In Punkt 28 wurde *miyyāna* mit *stītwa* = „klein“ und *ǧḍīya* glossiert; gehört zu *amyan* berberisch = „Bock“ (Punkt 17). Punkt 89: *ᶜnāg* Zicklein f. = „2 Monate alt“, *žəḍᶜa* “älter”, pl. *l-ᶜəngīwāt.* Altersstufen in Punkt 50: fem. *žḍīya - žəḍᶜa - məᶜza.*

Karte 22 „Herde“: Hier ist ein Panne geschehen. Je nach Tierart gebraucht man nämlich unterschiedliche Wörter für „Herde“ und man hätte entsprechend bei der Befragung nach der Herde die jeweiligen Herdentiere erfragen sollen. *ḥərrāg* bezieht sich normalerweise auf eine Ziegenherde. *ġləm* ist kein Irrtum, es muss nicht unbedingt „Schafe“ bedeuten, es kann sich in vielen Dialekten auch auf „Schafe und Ziegen“ beziehen und dann eben die „Herde“ bezeichnen. Auch bei *šyāh* würde man zunächst an einen Plural zu *šāh* „Schaf“ denken. Auch dieses Wort kann sich auf beide beziehen und bedeutet einfach „Kleinvieh“, insofern passt hier auch durchaus *nᶜāž,* das expressis verbis mit „Herde von Schafen und Ziegen“ erklärt wurde. Nachtrag zu Punkt 11: *dūla.* Die Form bezieht sich wohl eher auf eine Schafherde.

Karte 23 „Lasttiere“: Bei den Bezeichnungen für „Lasttiere“ haben wir eine ziemlich klare geographische Verteilung zwischen *zwāyəl* und *bhāyəm.* Das Berberische, wo belegt, hat hier nur arabische Bezeichnungen. Die Form *rəmraḥəl* u.ä. ist **al-marāḥil* zu *rḥl* „herumziehen“.

Karte 24 „Henne“: Phonetisch lauten *džāža* und *ǧāža* gleich an mit [ʤ]. In Dialekten, in denen ausschliesslich /ž/ als Reflex von **ǧ* vorliegt, ist die Form als *d+žāža* zu interpretieren, in anderen liegt monophonematisches /ǧ/ vor. Zu den mit agglutiniertem Artikel gebildeten Formen siehe Lévi-Provençal 189/190, ebenda zu *žḍāda.* Nachtrag zu Punkt 11: *ǧāǧa;* die Texte lieferten jedoch *ǧāža.*

Karte 25 „Hahn“: Die im Westen häufigere Form des Typs *fərrūž* bezeichnet anderenorts das „Hähnchen“, wurde für Punkt 11 nachträglich für „Hahn“ und „Hähnchen“ geliefert. Im Nordosten vorkommendes *ᶜalᶜōl* (arabisch und berberisch) bezieht sich wohl auf den „Gesang“ des Hahnes (im Französischen: „le coq chante“) zu De Prémare IX 208 *ᶜallāli* „chant martial, chant de guerre“, oder aber die Bravur des Hahnes zu *ᶜallāl* gebildet für ᶜAlī „prototype du chevalier arabe et parangon de bravoure“.

Karte 26 „Küken“: Die Formen des Typs *čwīčo* sind offensichtlich berberischen Ursprungs, wohl aber onomatopoetisch; vgl. auch in anderen arabischen Dialekten ähnlich klingende *ṣūṣ ~ ṣūṣi* (Levante), *sīyūsīyu* (Sudan). Zum Berberischen > Lafkioui carte 326.

Karte 27 „Hahnenkamm“: Der Fleischwulst am Kopf des Hahnes wird wegen seiner Zacken im Deutschen und Englischen mit einem „Kamm“ verglichen. Die Vorstellung des Gezackten liegt auch mit Formen vor wie *šaṛšūṛa* und allen möglichen damit verwandten Formen. Man vergleiche dazu ägyptisch-arabisch *šaṛšaṛa* „gezähnte, gezackte Sichel“. Nachtrag zu Punkt 11: *āšənšāṛ.*

Eine zweite Vorstellung, die hier vorliegt ist die der „Kopfbedeckung“. Dazu sind zu zählen *ṭarbūš* „Fes“, teils gekreuzt mit Formen wie *šaṛšūṛa > šaṛbūš.* Ferner *šāšīya* „Käppchen“, *qubb* wohl verwandt mit KA *qubbaʿa* „Mütze“. Insofern erscheint auch das berberische *ša:bo: laʿlo:l* = „chapeau des Hahnes“ durchaus plausibel und nicht als witzige Verlegenheitsbenennung. *bənnāṛa* findet sich in Colin I 125 als „pompon, gland ou bouton ornamental à l’extrémité supérieure d’un objet (haut de couvercle de théière); queue du tarbouch; crète du coq ...“. Primär dürfte also auch hier der Vergleich mit einem Kleidungsstück oder dem Pompon (etwa auf einem Pantoffel) sein. Dazu passt nun auch *nuwwāša* = „gland du capuchon d’un burnous; houppette; sorte de petit pompon ...cousu à la pointe du capuchon...“ (De Prémare). Das *banderista* dürfte mit *bənnāṛa* verwandt sein, kommt mir aber spanisch vor und ist wohl durch *bandera* “Fahne, Wimpel” beeinflusst worden.

gundāya (Punkt 111) findet sich auch bei den Zaër als *gundīya* „huppe de certains oiseaux“ (Loubignac 538). *ʿurf* scheint mir eher hocharabisch zu sein, *ʿarš* dürfte zu der Bedeutung „Zweig“ gehören (s. De Prémare s.v.).

Karte 28: „Truthahn“: Nachtrag zu Punkt 11: *bībi.*

Karte 29 „Enten“: Colin 75 zitiert die Vokalisierungen *brək, bərk, bōrk*. Nachtrag zu Punkt 11: *baṭṭ.*

Karten 30, 31: Nachtrag zu Punkt 11: *qnīya* „Kaninchen“. Die Unterscheidung zwischen „Hase“ und „Kaninchen“ ist eine maghrebinische, in anderen arabischen Dialekten liegt dafür nur eine Bezeichnung (meist *arnab*) vor. Es wurde nur nach der Gattungsbezeichnung wie etwa bei „Kühe“ = „Kühe, Ochsen, Stiere usf.“ gefragt. Offensichtlich unterscheidet man wie auch in anderen Sprachen zwischen „Häsin“ *(ṭrēba)* und „Rammler“ *(ʿaddāb).* Dies legen ja auch die berberischen Formen nahe, da einmal Femininformen, das andere Mal Maskulinformen genannt wurden. Da aus dem Jbala-Gebiet belegt, dürfte das *ṭrēba = ḍrēba* sein und eine Passivform des Typs **faʿīla,* bedeutet also eigentlich „die Gedeckte“ (vgl. De Prémare VIII 172 *ḍrəb* „saillir une femelle (animal, homme)“, S. 173 *bəgṛa ḍārba* „une vache qui vient d’être saillie“, vgl. auch oben *ḍrōba.* Die Form *ʿaddāb* findet sich bei Loubignac 493 als „lièvre mâle“ und zwar zwischen *ʿḍb, ʿḍḍb* „tourmenter, éprouver“ und *ʿḍr* „excuser ...“. Sollte hier ein Punkt beim Druck vergessen worden sein? Dann wäre der „Rammler“ = *ʿaḍḍāb*, also eine Art „Quälgeist“, der dauernd die Häsin besteigen will.

Nicht berücksichtigt wurden die Formen in Punkt 47 *xuzz, xuzza* „Hase“, ohne

Definition neben *ərnəb* angegeben, in 47, 121 *xuzz* = „männlicher Hase" neben *ərnəb,* pl. nur *ərnānəb*[1]; *xuzz* in Punkt 126 als „grosser und kleiner (junger) Hase" neben *ərnəb,* in Punkt 117 *xuzz* = „kleiner (junger) Hase", *ərnəb* = „Hase". *xuzz* bezieht sich wohl primär auf ein „Häschen". Auch *xaṛbūš* in Punkt 122 wurde als „kleiner Hase" angegeben. *xuzz* ist lediglich in einigen Orten aus dem Osten belegt, in denen hilālisches Arabisch gesprochen wird. Die Form findet sich nicht in De Prémare, jedoch in Cheneb-Beaussier als *xazūz* „lièvre mâle" mit dem Zusatz (sah.) = Sahara. Rein geographisch passt das also. Auch das ebenfalls aus dem Osten belegte *xarbūš,* als Plural *xrābīš* in Punkt 124 „kleine Hasen" ist nicht bei De Prémare belegt und findet sich wiederum in Cheneb-Beaussier als „levraut" = „Häschen", „lapereau" = „junges Kaninchen". Auch im Berberischen von Punkt 44 ist *axərbuš,* pl. *ixərbaš* belegt. Zum Berberischen > Lafkioui carte 325.

Karte 32 „Hund": Auch hier tritt wieder mehrmals der Name des Jungtieres für das erwachsene Tier ein. Die Form *dāri* dürfte sich wohl auf den Haushund beziehen. Bei *mgānəᶜ, məšhōm, məžhūm, məlᶜūf* handelt es sich wohl um Epitheta, wobei *kānəᶜ* und *qānəᶜ* auch unter „Welpe" wieder auftauchen. Loubignac zitiert 539 *qānəᶜ* als „surnom du chien" und *mqānəᶜ* ibidem als „chien". In Colin und De Prémare unter *šhm* genannte Bedeutungen lassen keinen Bezug zu „Hund" erkennen. In Cheneb-Beaussier findet sich jedoch *šhm* „fuire quand on l'appelle, chien"; *šāhm* „difficile à prendre, sauvage, chien, etc.". *məžhūm* dürfte dazu wohl eine phonetische Variante sein. Zu *məlᶜūf* lassen sich keine sinnvollen Entsprechungen finden (auch nicht bei metathetischen Formen wie *məᶜlūf*), es sei denn man nimmt **' > ᶜ* an: **ma'lūf* „gewöhnt", da der Hund ja ein Haustier ist. Zum Berberischen > Lafkioui carte 324.

Karte 33 „Welpe": Zu *kānəᶜ ~ qānəᶜ* s.o.

Karte 34 „Katze": Hier sehen wir eine klare geographische Verteilung. Der Osten inkl. des berberischen Sprachgebiets hat das berberische Lockwort *mušš* (vgl. deutsch Muschi, arabische Dialekte *biss* etc.), der Westen das arabische *qəṭṭ* mit allen möglichen Varianten. Interessant ist, dass jenseits der Grenze in Algerien wieder *qaṭṭ* üblich ist (DB: Tlemcen, Maghniyya, Oran). Zum Berberischen > Lafkioui carte 323.

Karte 35: In Punkt 89 bezieht sich *zġēda* auf die „Hausmaus", *fāṛ* auf die „Feldmaus". In Punkt 105 genanntes *zġūda* wurde als „Waldmaus" bezeichnet *(fəlġāba),* anderenorts nur als Parallelform zu *fāṛ* (etwa Punkt 73), in Punkt 68 als „Mäuseart". Punkt 7: *bū naqqōb* = „kleine Maus" = „Vater des Schnabels" findet

[1] Die Pluralformen zu *ərnəb* sind ein Kapitel für sich. Bemerkenswert ist, dass häufig zwei /n/ zu finden sind, eben *ərnānəb.* Eine andere interessante Bildung ist *rwānəb.*

sich in De Prémare als *bū-nəqqōb* „sorte de petite ou de grosse souris à museau allongé, musaraigne". Nachtrag zu Punkt 11: *fār.*

Karte 36 „Ratte": Die arabischen Formen stammen meist aus dem Romanischen (vgl. frz. *taupe,* italienisch *topo*). *bū rzāma* ist offensichtlich ein Epitheton, vielleicht, weil man sie mit einem Stock (*rzām*a „batte, battoir, bâton" usf., De Prémare s.v.) totschlägt. Nachtrag zu Punkt 11: *ṭowpa.*

Karte 37 „Fuchs": Als Oberbezeichnung wurde hier meist *taʿləb* u.ä. genannt. Nachtrag zu Punkt 11: *taʿləb.* Einige nannten „Fuchs" und „Fähe". Das *bū nuwwāṛa* „Vater der Blume" bezieht sich auf die weisse Spitze des Schwanzes, die man ja auch in der deutschen Jägersprache bei Fuchs, Wolf und Hase mit „Blume" bezeichnet. *umm šuʿʿāla* ist ein „surnom du renard" so De Prémare s.v., bei Loubignac S. 469 ohne Kommentar. Das *šuʿʿāla* „Fackel" bezieht sich wohl ebenfalls auf den Schwanz. Neben *kaʿwās, kaʿwāsa* nennt Loubignac S. 548 noch unvokalisiertes *kʿs.*

Karte 38 „Igel": Der Igel bedarf keines lexikographischen Kommentars. Nachtrag zu Punkt 11: *qənfūd.*

Karte 39 „Wildschwein": In Punkt 117 wurde noch *xənnūs,* pl. *xnānīs* „kleines Wildschwein" genannt. Die Form findet sich in De Prémare IV 161 als *xənnūs* „marcassin, goret" = „Ferkel, Frischling". Nachtrag zu Punkt 11: *l-ḥəllūf dəl-ġāba.* Punkt 68*: xannūs* „kleines (junges) Wildschwein".

Karte 40 „Stachelschwein": Seltsam ist der Bedeutungswandel von KA *ḏirbān* „Iltis, Bandiltis", frz. „putois" (De Prémare s.v.) zu „Stachelschwein".

Karte 41 „Affe": Die Form liegt fast überall mit /q/ und nur selten mit /g/ vor. Nachtrag zu Punkt 11: *qərd.*

Karte 42 „**Fledermaus**"**:** Nachtrag zu Punkt 11: *ṭēr əl-līl.* Das Interessante bei der Karte ist, dass hier das Berberische, wo belegt, eine Form hat, die auf das arabische *wuṭwāṭ* zurückgeht, während das Arabische hier i.W. die expressivere Neubildung „Vogel der Nacht" hat. Formen des Typs *žlīddān* kommen offensichtlich nur im Westen vor. Eine ähnliche Form ist aus Sidi Aïssa in Algerien belegt (DB), nämlich *bū ğlīda* und bezieht sich offenbar auf die Flughaut des Tieres. Für die Zaër gibt Loubignac 384 als „syn. plus rare *sāḥt əl-layl* [arabisch geschrieben]" an. Die Form gehört wohl zu *sāḥ, ysīḥ* „vagabonder, errer ça et là" (De Prémare s.v.). Das isolierte *xuffāš* ist auch KA und womöglich eine Verlegenheitsangabe. Das ebenfalls isolierte *šētšēṭ* ist von der Bildung her dem *wuṭwāṭ* ähnlich, jedoch nicht weiter nachweisbar.

Karte 43 „Rabe“: Die Karte bedarf, was das Arabische betrifft, keines lexikographischen Kommentars. Nachtrag zu Punkt 11: *ġrāba.* Die Texte haben *ġrāb.* Vgl. das Berberische, wofür teils Maskulin-, teils Femininformen angegeben wurden.

Karte 44 „Spatzen“: Normalerweise beziehen sich Formen wie *zāw(ə)š* auf das Kollektiv, wurden bisweilen aber auch, da formal einem Partizip sg. entsprechend, als Singular aufgefasst, daher der Plural *zwāwəš.* Die Form *barṭāl* ist laut Brunot 32 „connu dans tout le Maroc“ und stammt aus dem Andalusischen *pardal.*

Karte 45 „Storch“: Wie sehen hier eine ganz klare regionale Verteilung. *bərrāṛəž* mit Assimilation *(*bəlllāṛəž > bərrārəž)* ist eine östliche Form, der Westen ist näher an der Ursprungsform (griechisch *pelargos*). Nachtrag zu Punkt 11: *bəllārəž.*

Karte 46 „Schmetterling“: Die meisten Formen gehören zu einer Wurzel *frṭ,* die sich ursprünglich auf die unruhige Bewegung, das „Flattern“ bezieht, das in vielen Sprachen mit den Konsonanten *f - l ~ f -r, p -l* u.ä. gebildet wird, vgl. italienisch „farfalla“, französisch „papillon“, regional „parpaillot“, dazu ebenfalls die offensichtlich aus dem Romanischen stammenden *pərpēra, parpīra, prīpəllo.* Zwischen einem Schmetterling und einem Nachtfalter (Motte) wurde dabei oft nicht unterschieden. *bšīra* ist laut Colin I 92 der „papillon de nuit“. In Punkt 62 ist *šḥayma lḥayma* = „weisser Nachtfalter“, in Punkt 5 ist *tunya* = „Motte“, *bəššāṛ l-xīr* „Art Schmetterling“. Auch Formen des Typs *ḥəžžīla,* sonst nicht in der vorliegenden Bedeutung nachweisbar, beziehen sich wohl auf auf unruhige Bewegung, das Flattern, vgl. KA *ḥağala* „hüpfen“. Nachtrag zu Punkt 11: *tāwəšḥāḥt,* offensichtlich berberisch; „Nachtfalter“ = *tāwəšḥāḥt dəl-līl.*

Karte 47 „Wespe“: Alle genannten Formen sind onomatopoetisch und gehen letztlich auf ein *rẓẓ* „summen, brummen“ zurück, wobei bisweilen Angleichungen an *ṭyr* „fliegen, Vogel“ vorliegen.

Karte 48 „Grashüpfer“: Bei der Frage wurde deutlich unterschieden zwischen „Heuschrecke“ und „Grashüpfer“, ein Unterschied, der von vielen nicht gemacht wird. Erstaunlicherweise tauchen hier Formen auf wie *fərṭōṭ,* die sich auch unter „Schmetterling“ wieder finden. Laut De Prémare X 72 f. ist *fəṛṭōṭ* „tout menu insecte ailé, spéc. petite sauterelle“. Nachtrag zu Punkt 11: *ğərārəd* (Plural?).

Karte 49 „Gottesanbeterin (mantis religiosa)“: Die meisten Bezeichnungen haben einen religiösen Bezug wie: „Pilger“, *mīmūna ẓalla* zu berberisch *ẓalla* “beten” (aus dem arabischen **ṣly*), auch das berberische *ṭamrabəṭ.* Wie bei vielen weiblichen Tieren wird gerne der Vorname *ʿĀyša* gebraucht. Der „Herr der Grashüpfer“ bezieht sich darauf, dass die Gottesanbeterin wohl die bekannteste der Fangheuschrecken ist und mit Vorliebe ihresgleichen frisst. *ʿĀyša z-zuwwayža* bezieht

sich vielleicht darauf, dass die Gottesanbeterin nach der Paarung das Männchen auffrisst, bzw. schon während des Aktes an ihm herumknabbert, zu *zuwwāža* „qui se marie souvent" (De Prémare V 406). *bū qaffāz* ist laut De Prémare X 386 *bū-qəffāz* „variété de grosse sauterelle" [= *žəxdəm*]. Zu *sbaᶜ* vgl. deutsch „Ameisenlöwe" für ein anderes räuberisches Insekt. Was sich hinter den mit *xwāl* „Onkel pl.", selbst hinter dem arabischen Satzwort im Berberischen *fīn xwāli fīn xwālk?* „wo sind meine Onkel, wo sind deine Onkel?", gebildeten Formen verbirgt (etwa eine Volksetymologie) erschliesst sich mir nicht. Nachtrag zu Punkt 11: *fərṭōṭṭi.*

Karte 50 „Kakerlake": Die vorherrschende Bezeichnung *sərrāq əz-zīt* „Öldieb" (seltener „Butterschmalzdieb") bezieht sich wohl darauf, dass sich die Kakerlake („Küchenschabe") gern in Küchen aufhält. Da die Kakerlaken wie die Grillen zur Familie der Geradflügler gehören, sich also ähnlich sind, ist es nicht überraschend hier *grīllu* (spanisch *grillo*) „Grille" zu finden. Die Form stammt womöglich aus einer alten romanischen Sprachschicht im Norden Marokkos und nicht direkt aus dem Spanischen. Letzteres trifft jedoch zu für *cucaracha.* Vgl. auch für das berberische *abziz* u.ä. Colin *bezzīz* „cigale". *bū ṣəbbāṭa* „Vater des Schuhs" bezieht sich wohl auf das Aussehen wie ein Pantoffel, *bū dārəᶜ* vielleicht auf die Farbe: Colin „blatte, cafard noir", *ḍraᶜ* „dont la tête et la face sont noirs", *naᶜža ḍərᶜa* „brebis avec tête noire ...". *ᶜāyša s-səbbāga* ist ein treffendes Epitheton und bedeutet „ᶜĀyša die schnelle" zu *səbbāg* „qui va vite, qui court vite" (De Prémare). Nachtrag zu Punkt 11: *sərrāq əz-zīt ~ ibəržāž.* Letzteres wohl Plural, s.o. *abziz* und weitere berberische Formen auf der Karte.

Karte 51 „Skorpion": Die Karte bedarf keines lexikographischen Kommentars. Nachtrag zu Punkt 11: *ᶜaqrab.*

Karte 52 „Schildkröte": Es herrscht die aus dem Berberischen stammende gemeinmaghrebinische Form des Typs *fəkrūn* vor. Im Jbala-Gebiet liegen dem Berberischen näherstehende Formen vor.

Karte 53 „Eidechse": Es kommen überall aus dem Berberischen stammende Formen vor. Für Punkt 47 wurde *zərmūmīya* als „Weibchen", *šəršmān ~ šərmšān* als „Männchen" genannt. In Punkt 46 wurde *šəršmān* als „15 cm lange Eidechse" beschrieben. Vgl. dazu berberisch in 112 *asərmšal = bu brēṣ.* Zu den isolierten Formen siehe unten. Für Punkt 27 wurde neben *zərmūma* noch *pakkāka* angegeben. Die Form kam mir wegen /p/ nachträglich derart seltsam vor, dass ich sie wegen meiner Zweifel weggelassen habe. Auf Karte 55 findet sich jedoch für den Nachbarort ein *paxxāxa,* so dass die Form vielleicht doch nicht so abwegig ist. Siehe Kommentar zu Karte 55. Nachträglich belegtes *pakka* = „Chamäleon" korroboriert dies. Siehe unten. Zu *məlṭaṭṭa* vgl. Nachtrag zu Punkt 11: *ṭāməṭṭāṭ,* siehe auch im folgenden.

Karte 54 „Gecko (Tarentola mauritanica, Familie: Gekotidae)“: Den meisten Bezeichnungen für den Gecko liegen solche zugrunde, die sich auf sein Aussehen beziehen, und zwar auf die körnige, rauhe, warzige, oft wie mit Puderstaub bedeckt aussehende Haut. Daher der Vergleich im KA *sāmm abraṣ* mit *baraṣ* „Aussatz, Lepra“.

- *brṣ:* Das Problem bei den mit *brṣ* gebildeten Formen, nämlich *bū brēṣ, bū brayṣ* ist nun aber, dass diese oft nicht, wie etwa in Syrien, den Gecko bezeichnen, sondern andere Eidechsenarten. In Punkt 125 wurde *bū brēṣ* als „grosse Eidechse“ bezeichnet, in 81, 85 hiess es, er sei kein Gecko, auch kein *ḍabb* (Uromastix), in 114 er sei gross und grün, in 58 er sei kein Gecko und lebe nur im Freien, in Punkt 55 er sei blau, in Punkt 46 wurde er *mit rəḍḍāᶜ l-əbgaṛ* „Kuhsauger“ gleichgesetzt”, in 112 mit *ḥals* glossiert. Offensichtlich handelt es sich bei *bū brēṣ* um die „Smaragdeidechse“.

- *ǧrb:* auf die „Räude, Krätze“ = KA *ǧarab* bezieht sich *məžṛābt əl-ḥēṭān* (vgl. De Prémare II 164 *məžrāb* „galeux“).

- *ǧḍm:* Ebenfalls auf das Aussehen und den Vergleich mit lepröser Haut bezogen, sind die zu KA *ǧuḍām* „Lepra, Aussatz“ zu stellenden Formen des Typs *məždāmt əl-ḥēṭān, žəddāmt əl-ḥēṭān* wobei hier wie oben eine weitere Information hinzukommt, nämlich, dass er an den Wänden *(ḥēṭān, ḥyōṭ)* klebt.

- *šqq: məšqāqa* gehört zu *šqq* „spalten“ und bezieht sich auf die rissige Haut.

- *šdx:* Die Form *məždēxa* ist womöglich als *məšdēxa* mit Assimilation des **š* an das folgende /d/ zu interpretieren und würde sich dann zu *məšqāqa* fügen, vgl. Wehr *šadaxa* „zerbrechen“, De Prémare *šdəx* „idem“, jemenitisch auch „spalten“ (insbes. den Schädel).

- *ḥrš:* Ebenfalls auf das rauhe Aussehen der Haut bezogen sind Bildungen mit *ḥrš* wie *ᶜĀyša l-ḥaṛša* „ᶜĀyša die rauhe“, wobei *ḥəṛṛāšt əl-ḥēṭān* von den Informanten zu *ḥərrəš* „die Wand rauh verputzen“ gestellt wurde.

- *ḥkk: ḥakkāk ṣlā, mḥakkət ṣla* beziehen sich ebenfalls auf eine Hautkrankheit, nämlich *ḥakka, ḥəkka* „maladie contagieuse de la peau des êtres humains, gale légère, prurigo ...“ (De Prémare).

- *mlṭ, mṭṭ: məṭṭāṭa* findet sich ähnlich aus derselben Gegend als *məlṭaṭṭa* „Eidechse“ und hat evtll. auch mit der Haut zu tun, vgl. De Prémare XI 245 *mləṭ, məlṭ* „échauffement de la peau de la partie interne des cuisses, chez les personnes grasses, pendant la période chaude“ = deutsch „Wolf, aufgescheuerte Haut“ = französisch „écorchure, excoriation“, englisch „chafing“. Vgl. allerdings nachträglich geliefertes *ṭāməṭṭāt* für Punkt 11 „Eidechse“.

- *wzġ: wuzġa* u.ä. ist schon im KA als *sāmm abraṣ* (s.o.) belegt.

- *ṛṭēṭāᶜ əl-bqaṛ* „der kleine Kuhsauger“ ist auch als *rəḍḍāᶜt əl-bgaṛ* in Punkt 114 belegt und bezieht sich auf eine schwarze Eidechse mit weissen Punkten. In Punkt 56 ist *rəḍḍāᶜ əl-bəgṛa* = braun und schwarz gescheckt *(qəhwi + kḥəl).* Die Form ist auch in Syrien bekannt und läuft dort unter der Bezeichnung *raḍḍāᶜ il-maᶜiz* „Ziegensauger“, bezeichnet eine Art Salamander und bezieht sich offensichtlich auf den

Aberglauben, wonach diese Tiere an den Zitzen der betreffenden Tiere saugen.

- Die Formen *zərmūmīya* u.ä. sind womöglich Verlegenheitsbenennungen. Siehe auch Nachtrag zu Punkt 11: *zərmīṭa.*

- *xṭayyt ṣla* dürfte zu *ġuṭṭāyt ṣla* gehören. Ein Zusammenhang zu entsprechenden Wurzeln lässt sich nicht herstellen. Womöglich verbirgt sich hinter den mit *ṣla* „Gebet" zusammengesetzten Formen ein Aberglaube, da man ja dem Gecko alle möglichen Schandtaten nachsagt.

- Das isolierte *bū ṣēḥa* (Punkt 11) findet sich in Brunot 70 als „tarentule", „dont la morsure est si douloureuse qu'elle fait pousser des cris". Sollten hier die Informanten etwas verwechselt haben? Die Beschreibung des Geckos war eigentlich immer klar! In gewisser Hinsicht fügt sich hierzu ein berberisches *ṯġərḍəmt ləḥyo:ṭ* „Skorpion der Wände".

Karte 55 „Chamäleon": Die Hauptformen *lbūya* und *tāta* lassen eine gewisse geographische Verteilung erkennen. Der Osten hat eher *lbūya,* das berberische Sprachgebiet und der Westen eher *tāta.* Für Punkt 11 wurde nachträglich die Form *pakka* genannt, die zu dem unter Kommentar zu Karte 53 erwähnten *pakkāka* „Eidechse" gehört. Aus derselben Gegend bezeugtes *paxxāxa* dürfte wohl auch dazu gehören. /p/ in marokkanischem Arabisch ist laut der communis opinio ein „Fremdphonem", und auch für das Berberische gilt dies offensichtlich. Eine romanische Etymologie mit /p/ erschliesst sich mir nicht. *paxxāxa* erinnert jedoch sehr stark an das jemenitische und südarabische *fuxāx, fuxāxī* „Chamäleon".

Karte 56 „Frosch": In Punkt 82 bezeichnet *žṛāna* = einen kleinen Frosch, *qaṛqṛa* einen grossen und die Kröte. In Punkt 73 wird unterschieden zwischen *qaṛqōṛa dəl mā* „Frosch" und *qaṛqōṛa baʿlīya, dəl baʿl* „Kröte". In den Punkten 9 und 27 wurde noch *awəğğa* „kleiner Frosch" genannt. Nachtrag zu Punkt 11: *grāna dəl-mā.*

Karte 57 „Kröte": Zu *tāləfsa* in 33 und 34 vgl. Aguadé-Elyaacoubi S. 97: *āləfsa* „sapo" = „Kröte". Nachtrag zu Punkt 11*: grāna dəl-bʿəl.*

Karte 58: In Punkt 125 wurde *bəbbūš* als „Schneckenhaus" bezeichnet, für das ganze Tier sage man *bubʿallu.* In den Punkten 89, 111, 117 wurde noch *baqri* für eine grosse Schnecke genannt. In Punkt 51 wurde *bubbūš* als Oberbezeichnung genannt, *bukrār* als „Schneckenmännchen". Dieses entspricht wohl dem *bū krēr* in Punkt 47 = „Schneckenart". Für Punkt 103 wurde noch *kūbās* als „Schneckenart" genannt, ferner in 47 *qəmmōša* „kleine weisse Schnecke" Nachtrag zu Punkt 11: *ġūlāl.*

BIBLIOGRAPHIE

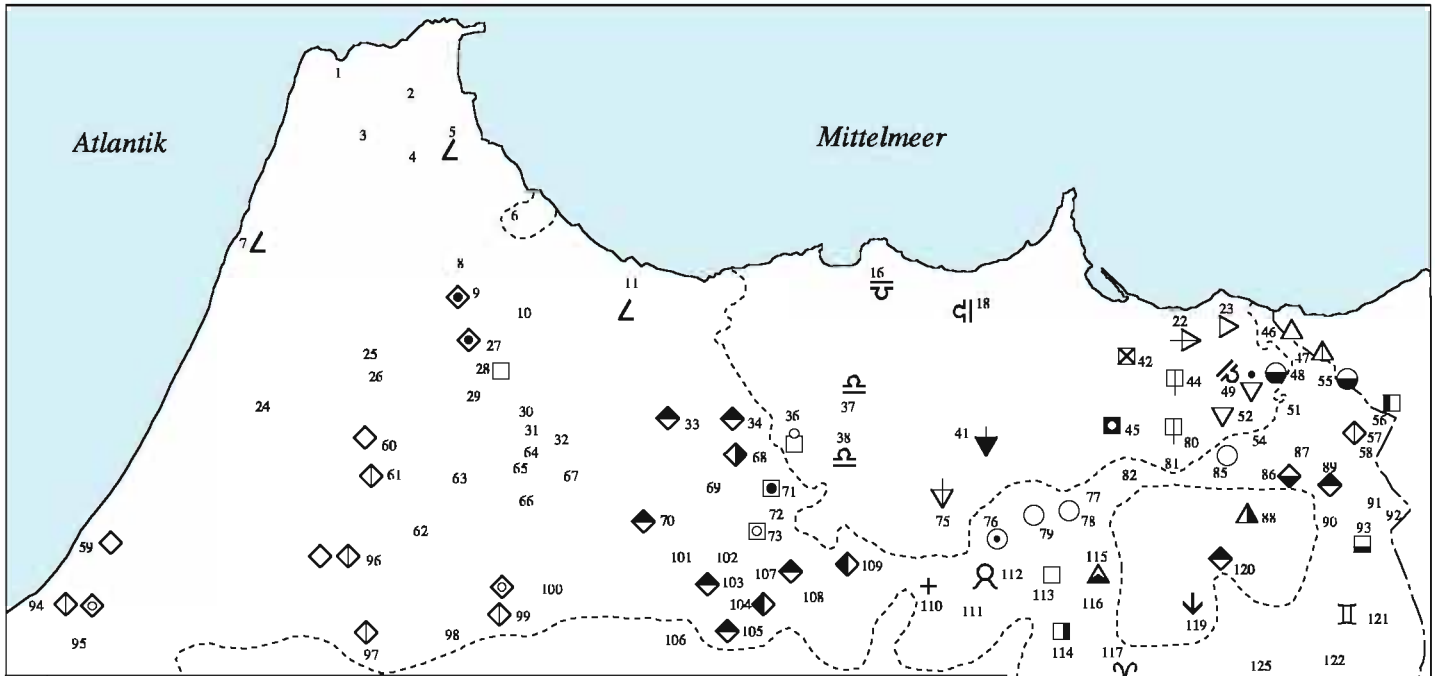
J. Aguadé, M. Elyaacoubi: *El dialecto árabe de Skūra (Marruecos).* Madrid CSIC 1995.
M. Assad: *Le parler arabe de Tanger.* Göteborg 1978 (thèse non publiée).
M. Beaussier: *Dictionnaire pratique Arabe-Français. Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par M. Mohamed Ben Cheneb.* Algier 1958.
P. Behnstedt, M. Benabbou: "Zu den arabischen Dialekten der Gegend von Tāza (Nordmarokko)". In: *"Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch...". Festschrift für Otto Jastrow.*Wiesbaden 2002. 53 - 72.
P. Behnstedt, M. Benabbou: "Données nouvelles sur les parlers arabes du Nord-Est marocain". In: *ZAL* 44 (2005) 17- 70.
L. Brunot: *Textes Arabes de Rabat.* II Glossaire. Paris 1952.
D. Caubet: *L'Arabe marocain.* I. Paris-Louvain 1993.
G.S. Colin: "Le parler berbère des Gmāra". In: *Hespéris* 9 (1929) 43-58.
G.S. Colin: *Le dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain. Sous la direction de Zakia Iraqui Sinaceur.* Editions al Manahil. Ministère des Affaires Culturelles.
G. S. Colin: "Notes sur le parler arabe du Nord de da région de Taza". In: *BIFAO* 18 (1921) 33-119.
G. S. Colin: "Etymologies maġribines". In: *Hespéris* 6 (1926) 55-82.
J. Heath: *Jewish and Muslim dialects of Moroccan Arabic.* London 2002.
Ibn Manẓūr*: Lisān al-ᶜArab.* Kairo o.J.
M. Lafkioui: *Atlas linguistique des variétés berbères du Rif.* Berber Studies XVI. Köln 2007.
W.S. Lane*: An Arabic-English dictionary.* I-VIII. Nachdruck Beirut 1980.
E. Lévi-Provençal: *Textes arabes de l'Ouargha. Dialecte des Jbala (Maroc Septentrional).* Paris 1922.
V. Loubignac: *Textes arabes des Zaër.* Paris 1952.
Ph. Marçais: *Le parler arabe de Djidjelli (Nord constantinois, Algérie).* Paris 1952
L. Mercier: "L'arabe usuel dans le Sud oranais". In: *Actes du XIV^e Congrès des Orientalistes,* III. Alger 1905, 282 - 393.
F. Moscoso García: *El dialecto árabe de Chauen (N. de Marruecos).* Cádiz 2003.
A.-L. de Prémare: *Dictionnaire arabe-français.* I – XII. Paris 1992-1999.
A. Renisio: *Etude sur les dialectes berbères des Beni Isnassen du Rif et des Senhaja de Sraïr. Grammaire, textes et lexique.* PIHM XXII. Paris 1932
H.-R. Singer: "Neuarabische Texte im Dialekt der Stadt Tetouan". In: *ZDMG* 108 (1958) 106-125.
H.-R. Singer: "Grundzüge der Morphologie des arabischen Dialekts von Tetouan". In: *ZDMG* 108 (1958) 229-265.
A. Touria: *Le lexique relatif à l'élevage et l'agriculture dans la région de Bouarfa.* Mémoire de Licence ès-lettres. Oujda 1994-1955.
A. Vicente: *El dialecto árabe de Anjra (norte de Marruecos).* Zaragoza 2000.

Benutzt wird ferner die Datenbank des WAD, hier mit DB abgekürzt. Es schien mir einfacher zu sein, aus dieser zu zitieren als die Bibliographie unnötig aufzublähen.

(Ende von I, Teil 2)

II: Mensch: Körperteile, Teil 1: Karten

Mit dem Erscheinen von Mena Lafkiouis *Atlas linguistique des variétés berbères du Rif* (2007) erübrigt sich die Darstellung berberischer Materialien auf einigen Karten. Ich habe meine eigenen Daten nachträglich von den Karten gelöscht. Es wird in der Legende dann mit einem Pfeil auf die entsprechende Karte bei Lafkioui verweisen. Eigene Materialien werden lediglich dargestellt, wenn sie bei M. Lafkioui nicht vorliegen. In einigen Fällen, um den lexikalischen Zusammenhang zwischen dem Berberischen und dem Arabischen aufzuzeigen, habe ich berberische Formen in das betreffende Gebiet hineingeschrieben. Auf das Italienische in der Legende habe ich verzichtet. Es hat mehr Sinn auf den WAD-Karten als auf diesen speziellen zu Marokko.



59 Beule am Kopf, bump, bosse, chichón

59 Beule am Kopf, bump, bosse, chichón

⊙ *damġa*
○ *dəṃġa*
◒ *dəṃmāġa*

△ *kərbōʿa*
⚠ *kərbōʿ*

▲ *kərdōġa*

◇ *bōqāla*
◈ *būqāla*

◆ *baqbūqa*
◈ *bərqūqa*
◈ *bəṛqōqa*
◆ *buwwāqa*
◆ *buwwāq*
◆ *buwwēqa*

◧ *qalbūza*
⬓ *qalqūla*

□ *qarnūʿa*
◨ *qaṛṭūṭa*
◨ *kuṛṭāṭa*

◙ *qūqa*
◎ *qōqa*

⊠ *qambūʿa*

∠ *ṭambōqa*

♊ *rəzzāma*

♌ *ṛahṣa*

♈ *ḥəbba*

⏁ *aʿəbbuz*
⏃ *aʿăbbuz*
⏁ *aʿbuz*
⏄ *aʿəbbus*

◮ *kərbaʿ*

⏢ *abquq*

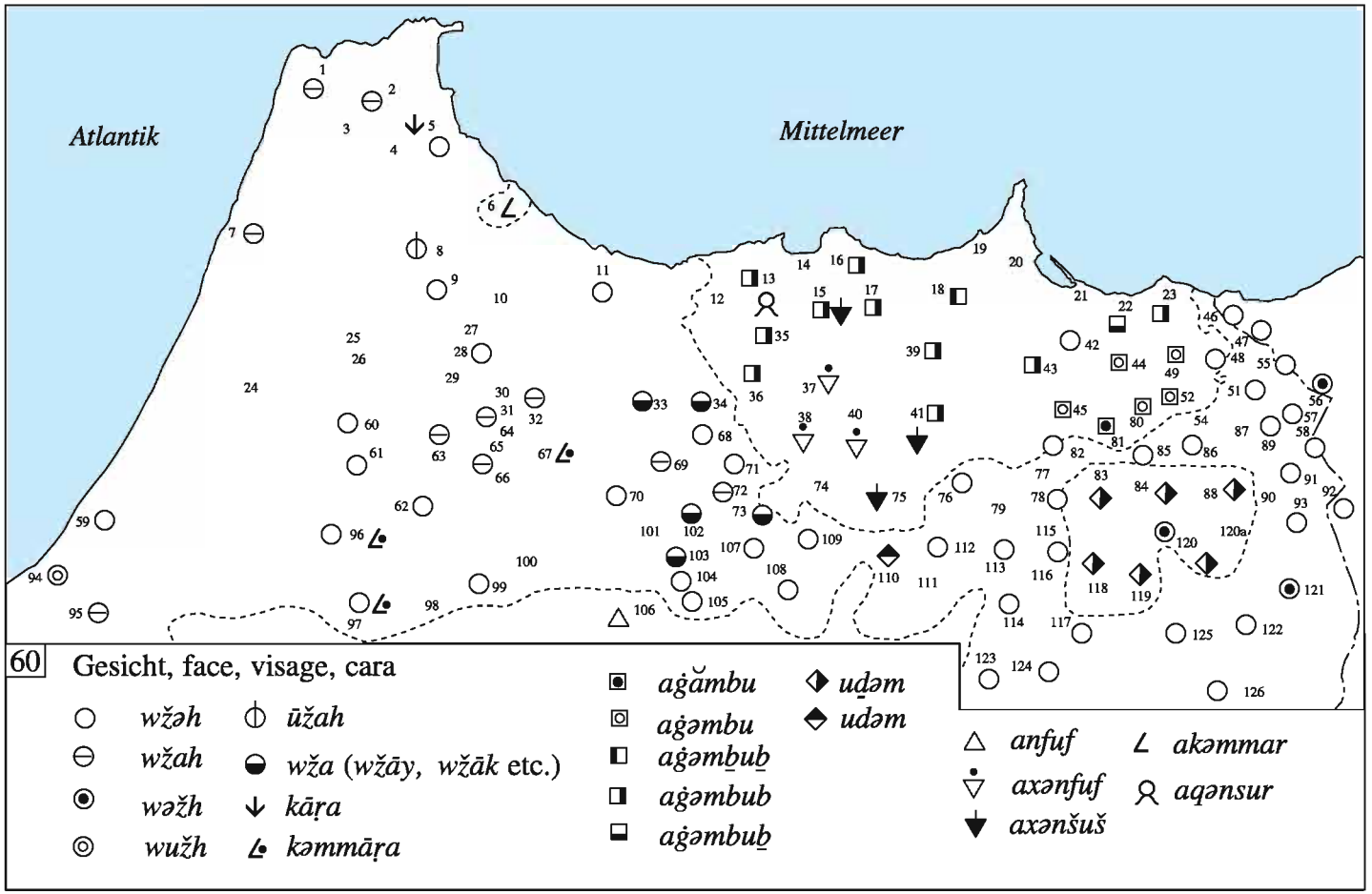
⏃ *aʿənkuk*
◘ *aqaʿquʿ*

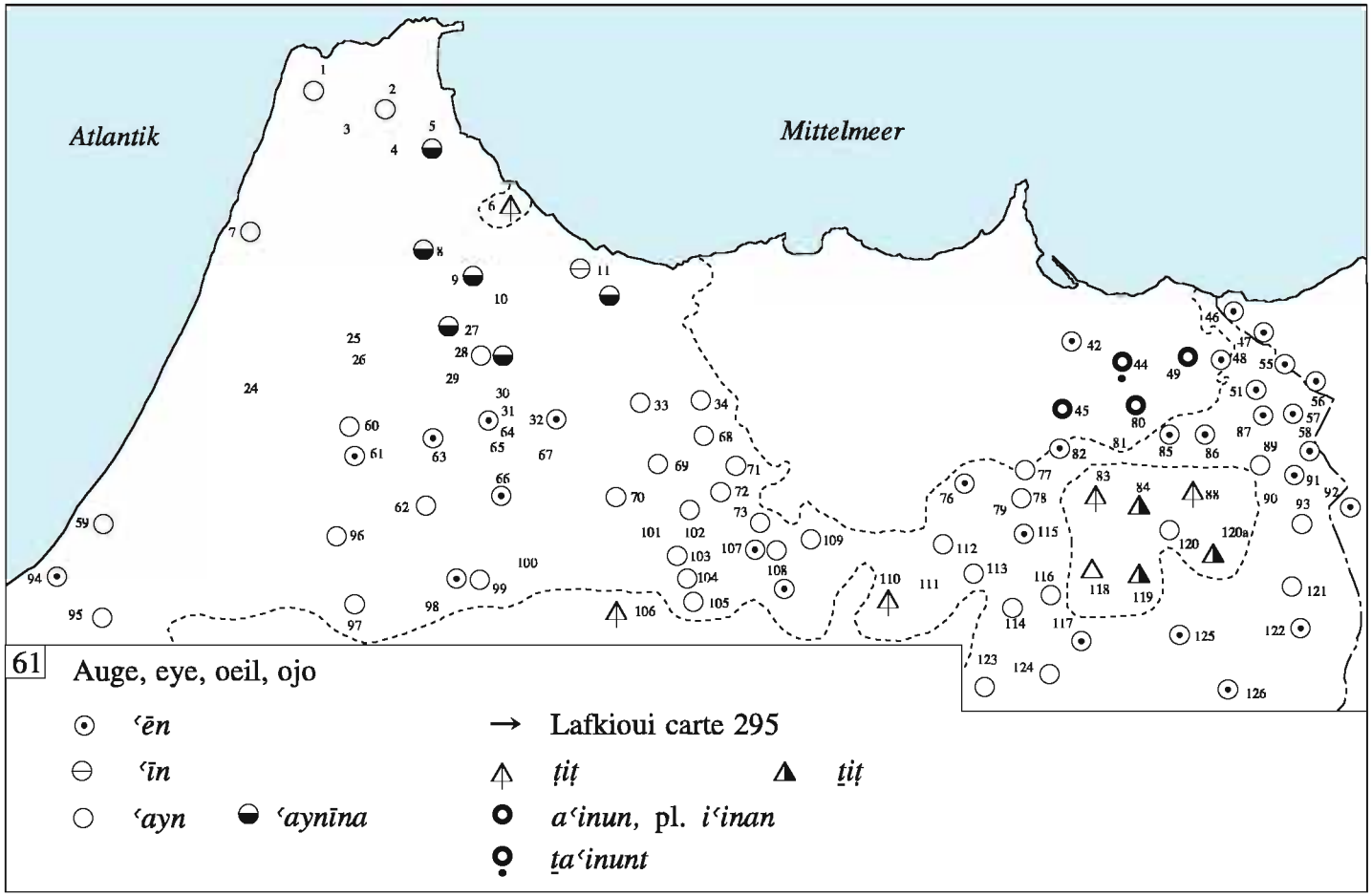
▷ *abərquʿ*
⊳ *aḇərquʿ*

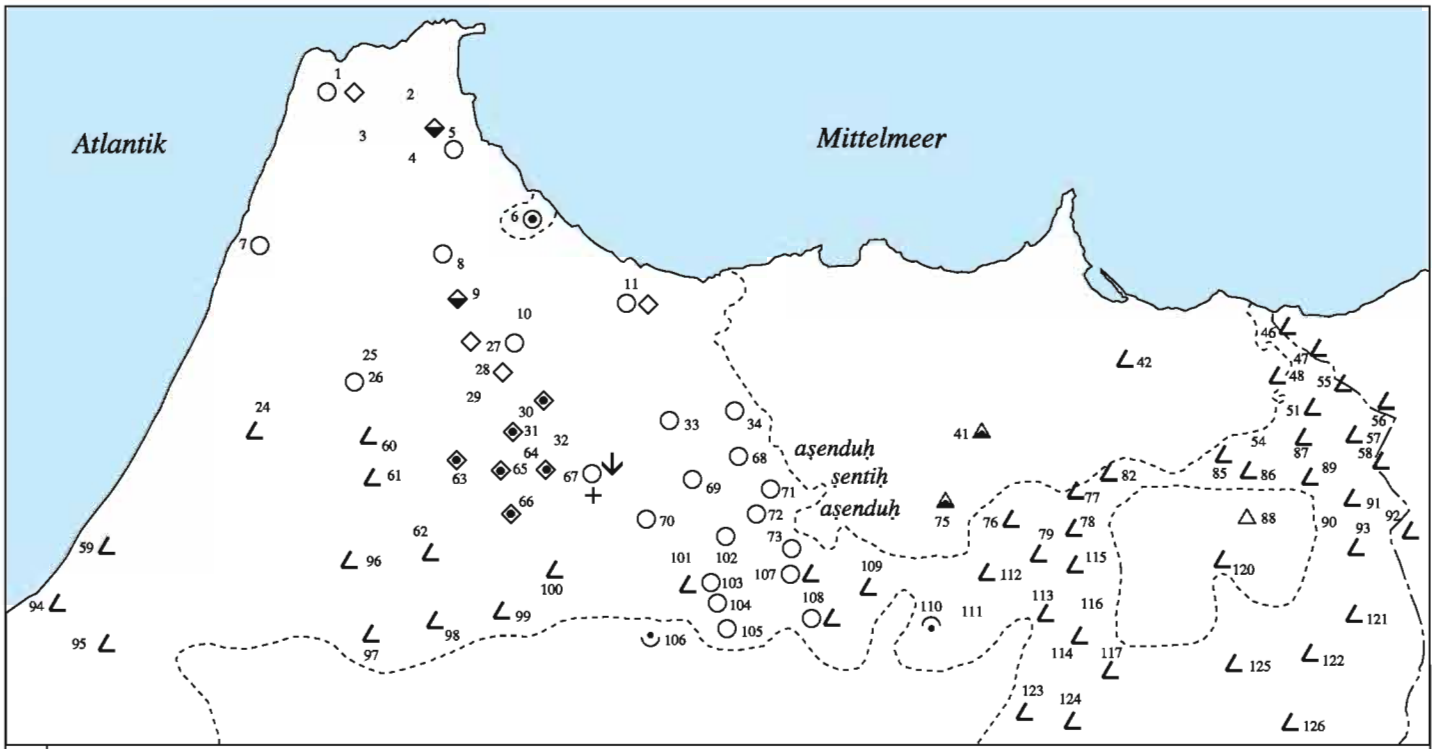
▽ *akərtuʿ*
▽ *açərṭus*
▼ *açardis*
⏚ *ašardīs*

↓ *aššul*

\+ *tlufəxt*


Atlantik
Mittelmeer
60 Gesicht, face, visage, cara
wžəh
ūžah
wžah
wža (wžāy, wžāk etc.)
wəžh
kāṛa
wužh
kəmmāṛa
aġămbu
aġəmbu
aġəmbuḇ
aġəmbub
aġəmbuḇ
uḏəm
udəm
anfuf
akəmmar
axənfuf
aqənsur
axənšuš


Atlantik
Mittelmeer
61
Auge, eye, oeil, ojo
ʿēn
ʿīn
ʿayn
ʿaynīna
→ Lafkioui carte 295
ṭiṭ
ṯiṯ
aʿinun, pl. iʿinan
ṯaʿinunt

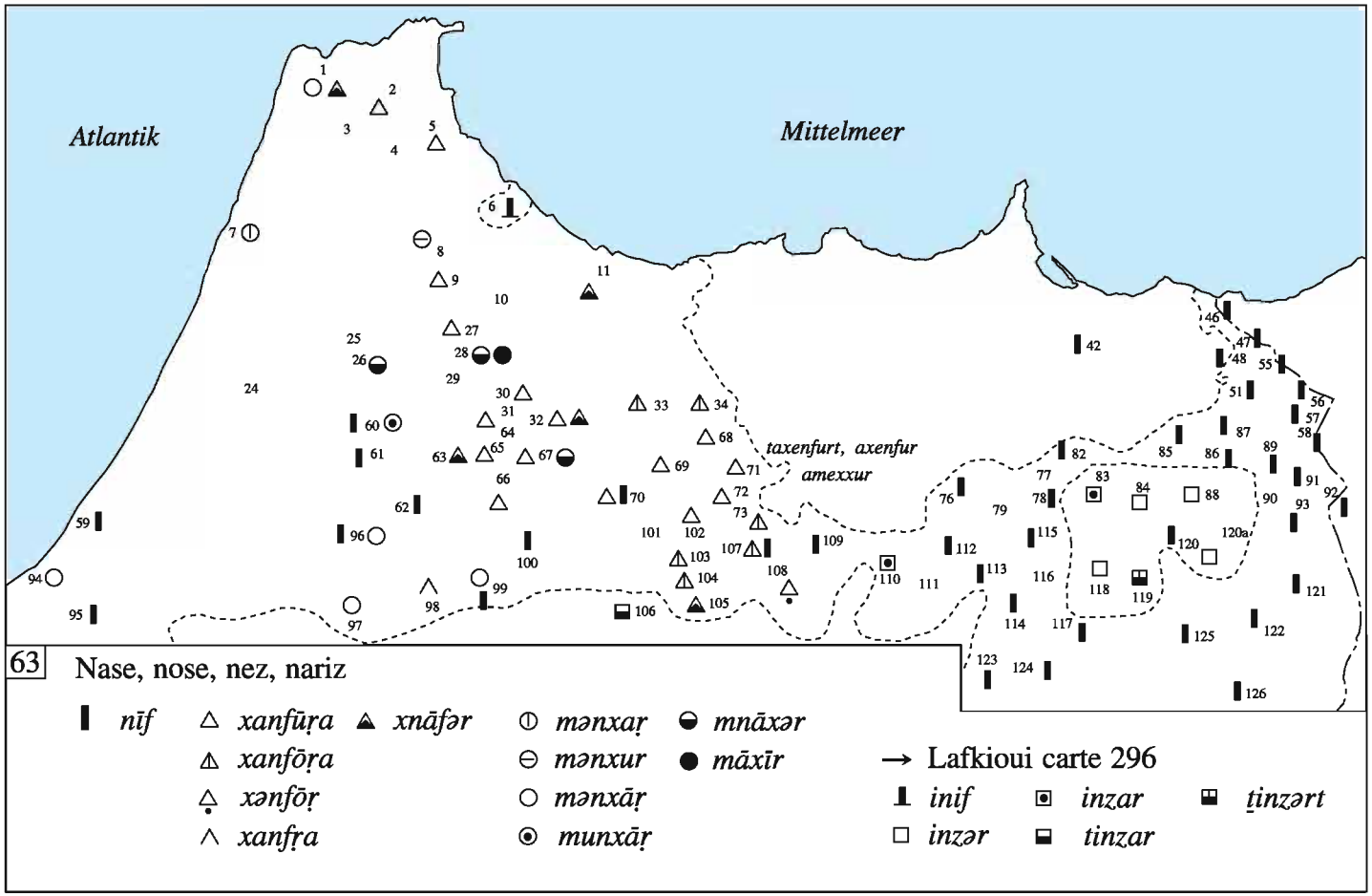


62 Stirn, forehead, front, frente

ʟ *žəbha* ◇ *ṣəllēʿa* ○ *ṣənṭēḥa* → Lafkioui carte 307 ◉ *asənṭəliḥ* ⊙ *anṭuḥ*

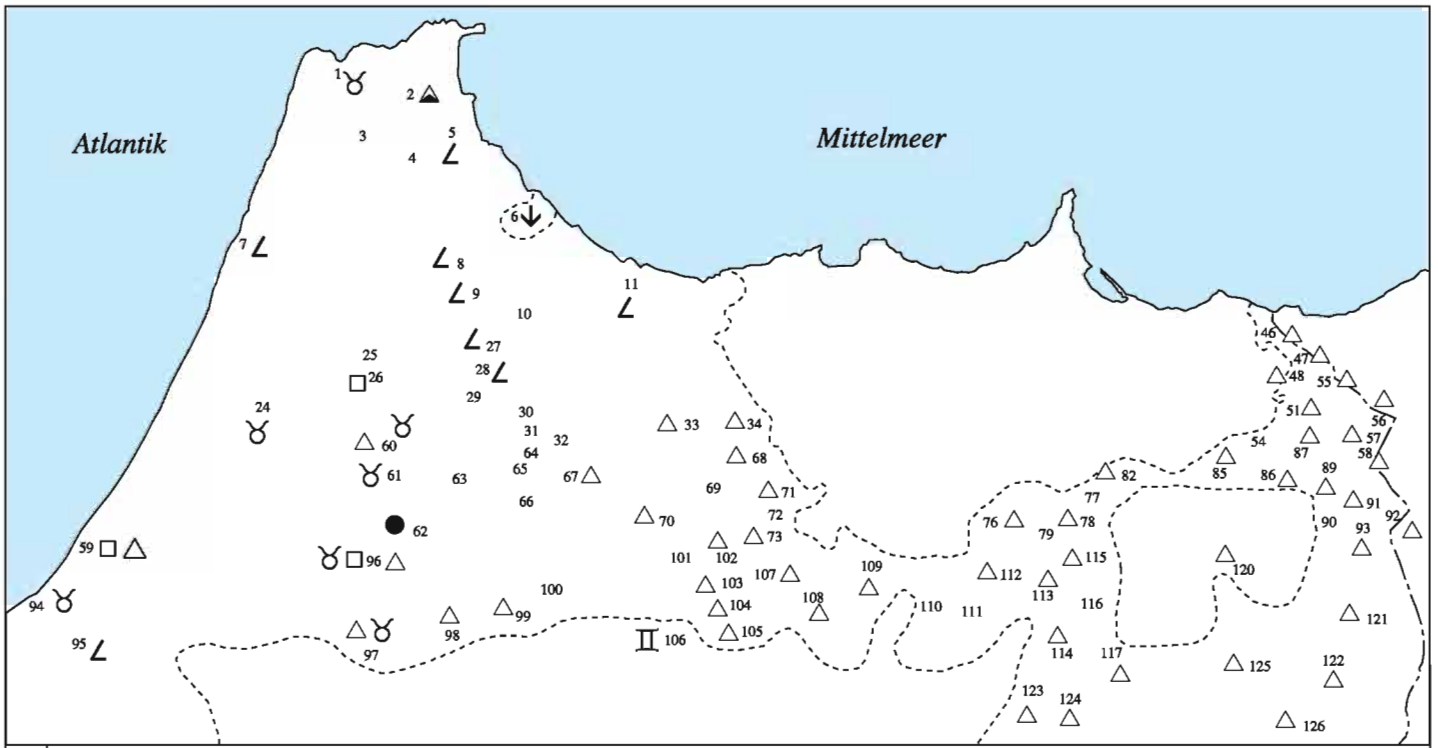
◆ *ṣallīʿa* + *ṭallīḥa* △ *afənṭuḥ* ⊙ *ṭanḍuḥt*

◈ *ṣalʿa* ↓ *ṣagʿa* ▲ *afənyar*



63 Nase, nose, nez, nariz

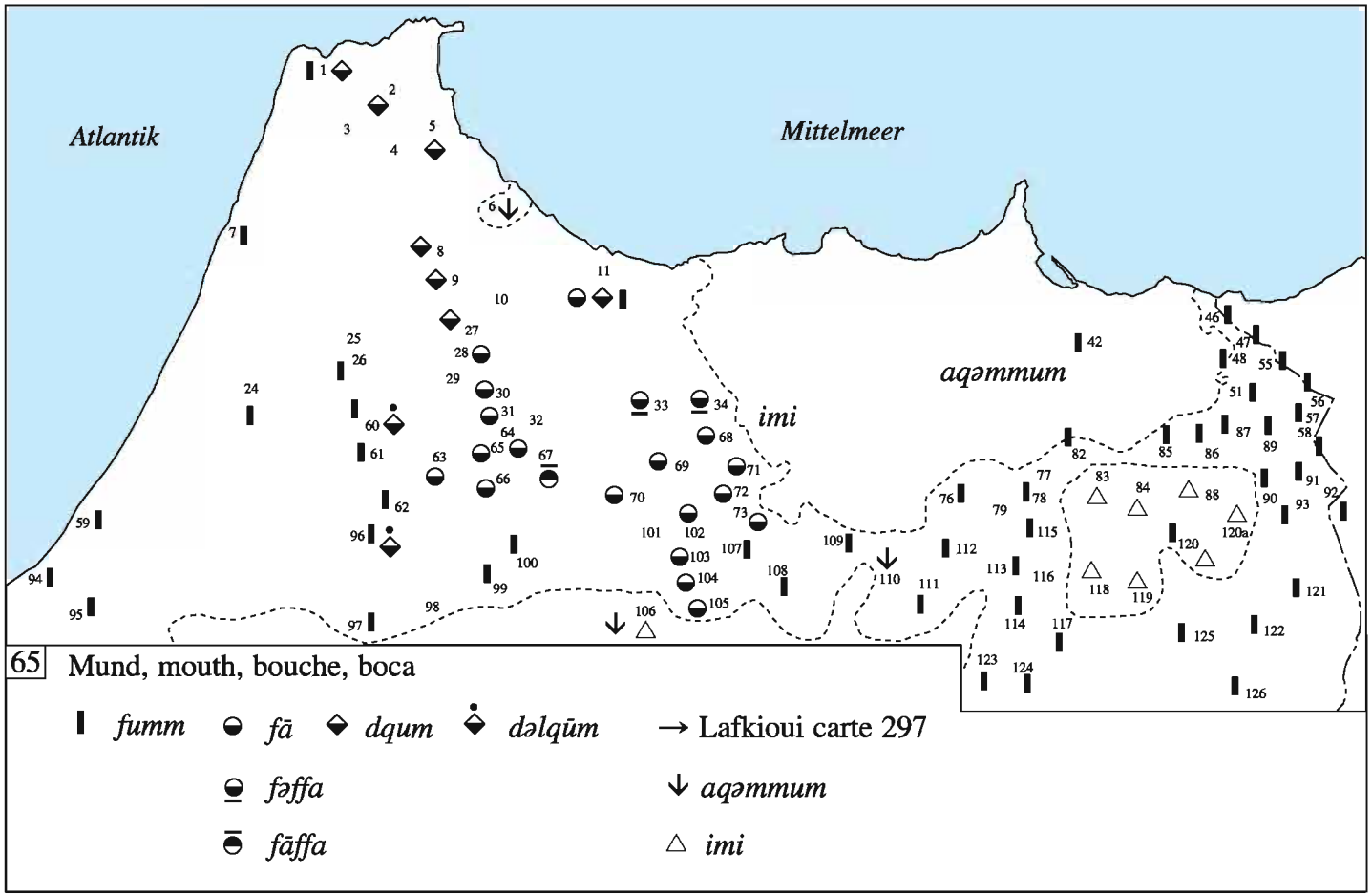
▮ *nīf*	△ *xanfūṛa*	▲ *xnāfər*	◐ *mənxaṛ*	◒ *mnāxər*	
	⚠ *xanfōṛa*		⊖ *mənxur*	● *māxīr*	→ Lafkioui carte 296
	△ *xənfōṛ*		○ *mənxāṛ*		▮ *inif* ◙ *inzar* ▬ *ṯinzərt*
	∧ *xanfṛa*		◉ *munxāṛ*		□ *inzər* ▬ *tinzar*

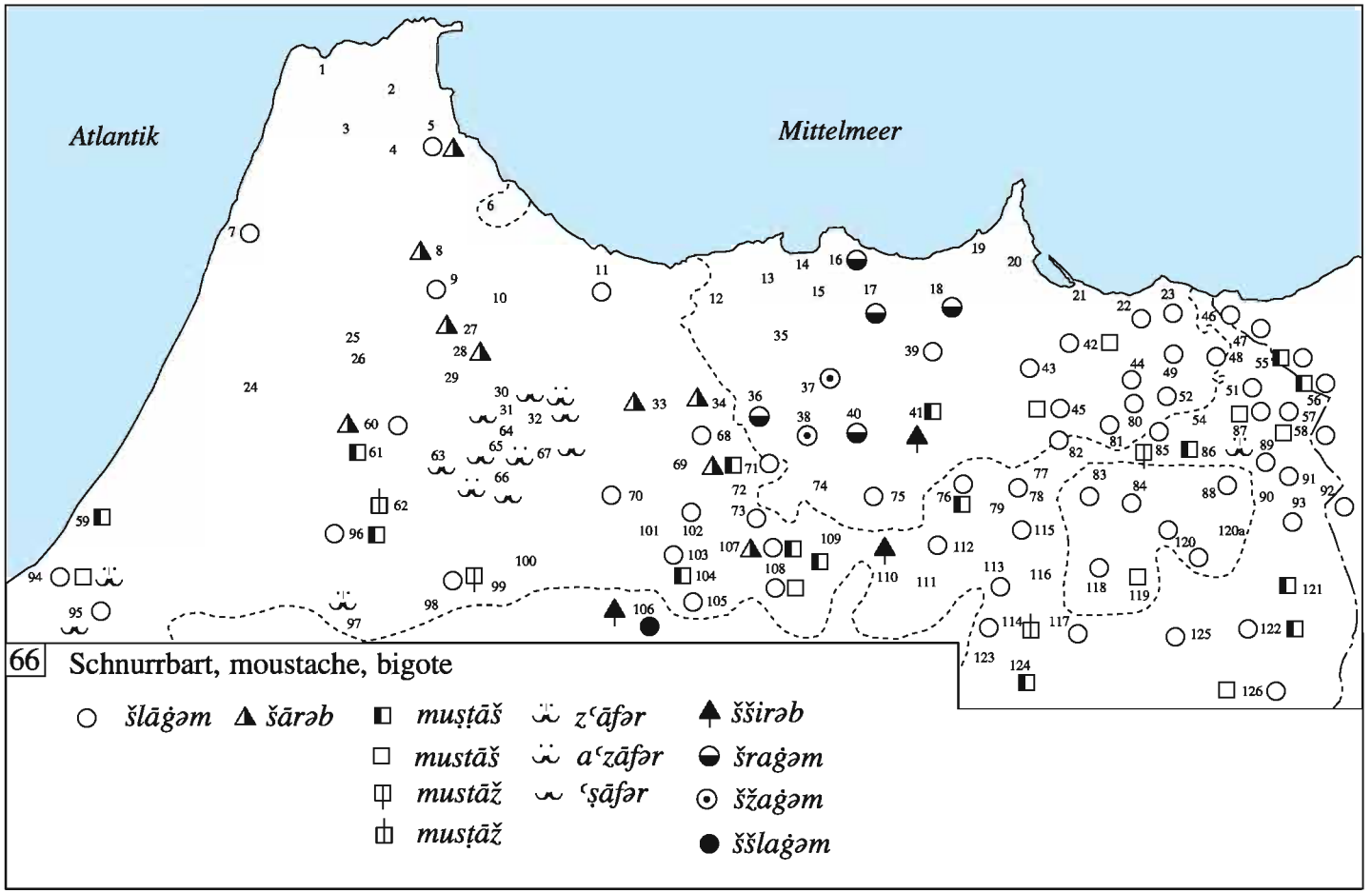


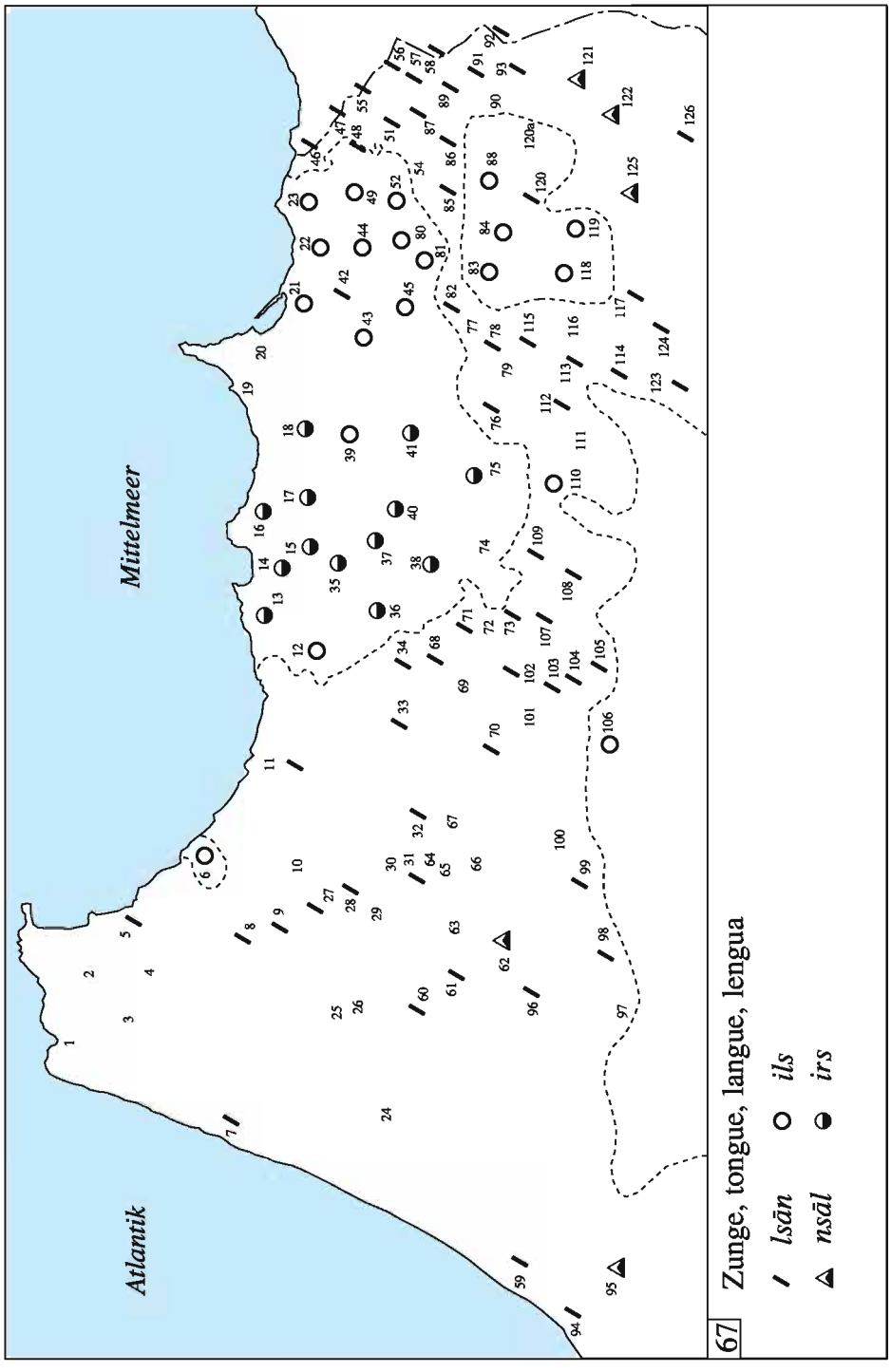
64 Lippe, lip, lèvre, labio

△ *šnāfa* □ *šəlqūma* ♉ *šārəb* ● *šrādəd* (pl.) → Lafkioui carte 302 Ⅱ *aqənšur*

∠ *šəffa* ▲ *šnāfəf* (pl.) ↓ *ifnatəq*


Atlantik
Mittelmeer
aqəmmum
imi
65 Mund, mouth, bouche, boca
fumm
fā
dqum
dəlqūm
→ Lafkioui carte 297
fəffa
↓ aqəmmum
fāffa
△ imi

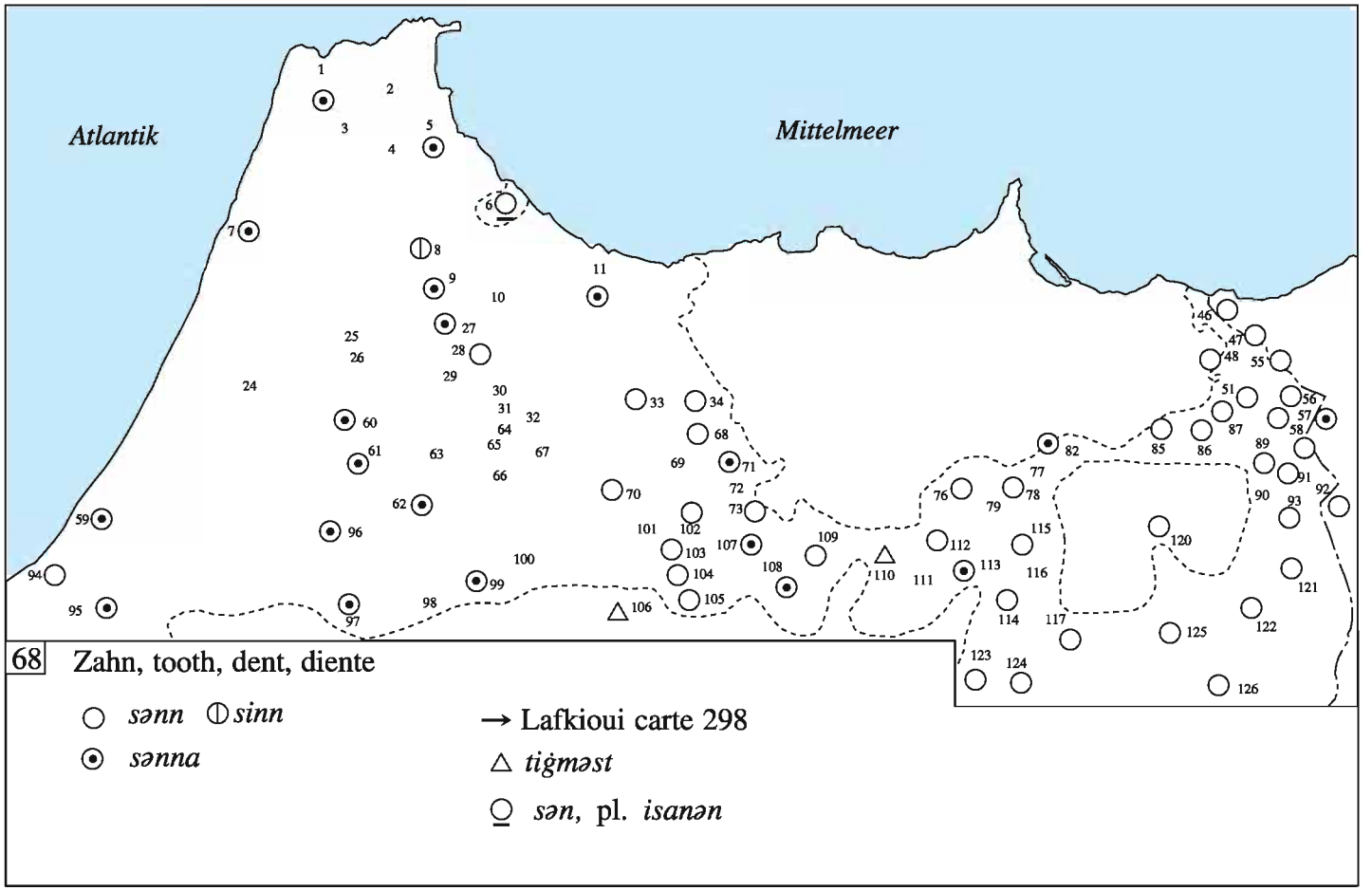

Atlantik
Mittelmeer
66 Schnurrbart, moustache, bigote
šlāġəm
šārəb
muṣṭāš
mustāš
mustāž
muṣṭāž
zʿāfər
aʿzāfər
ʿṣāfər
šširəb
šragəm
šžaġəm
ššlaġəm

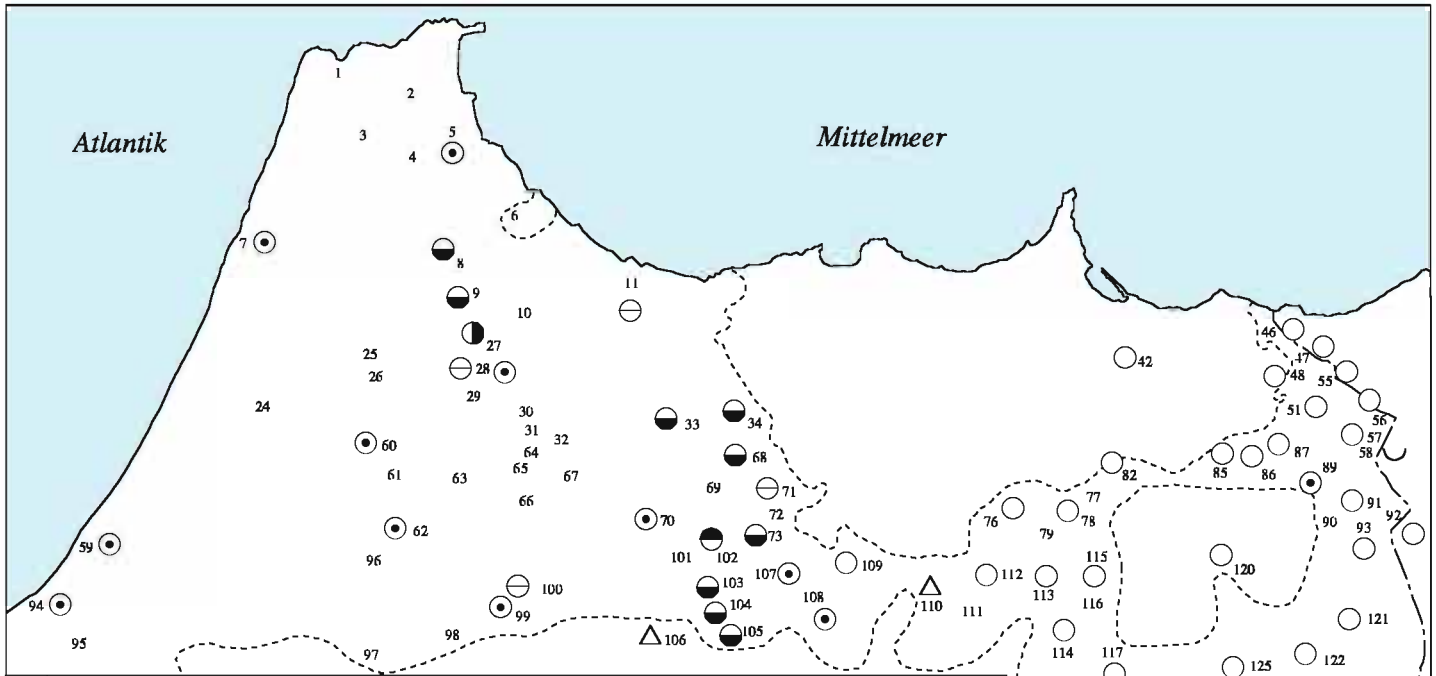


67 Zunge, tongue, langue, lengua

/ *lsān* ○ *ils*

▲ *nsāl* ◑ *irs*


Atlantik
Mittelmeer
68 Zahn, tooth, dent, diente
○ sənn ◐ sinn
⊙ sənna
→ Lafkioui carte 298
△ tiġməst
○̲ sən, pl. isanən

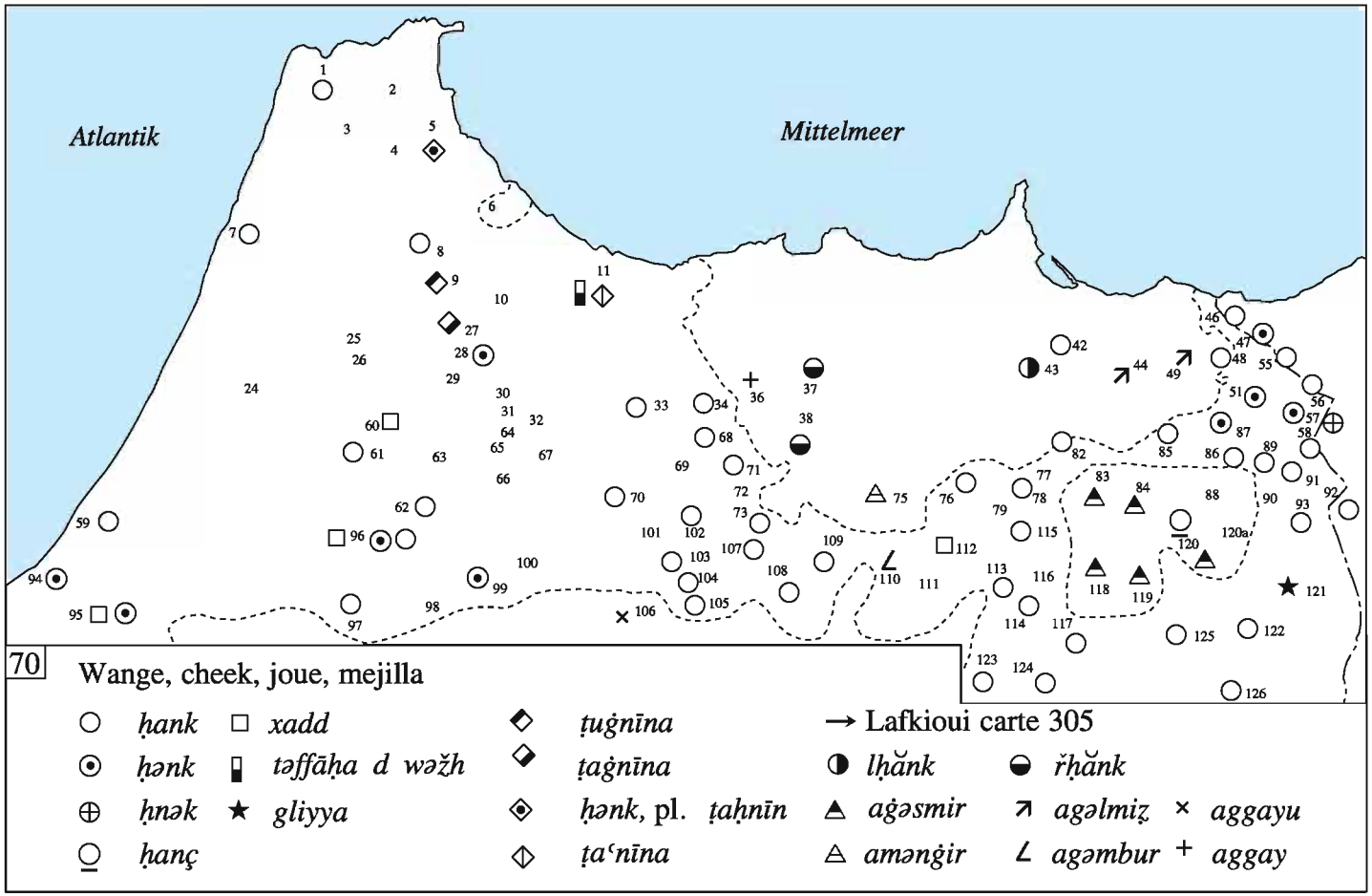


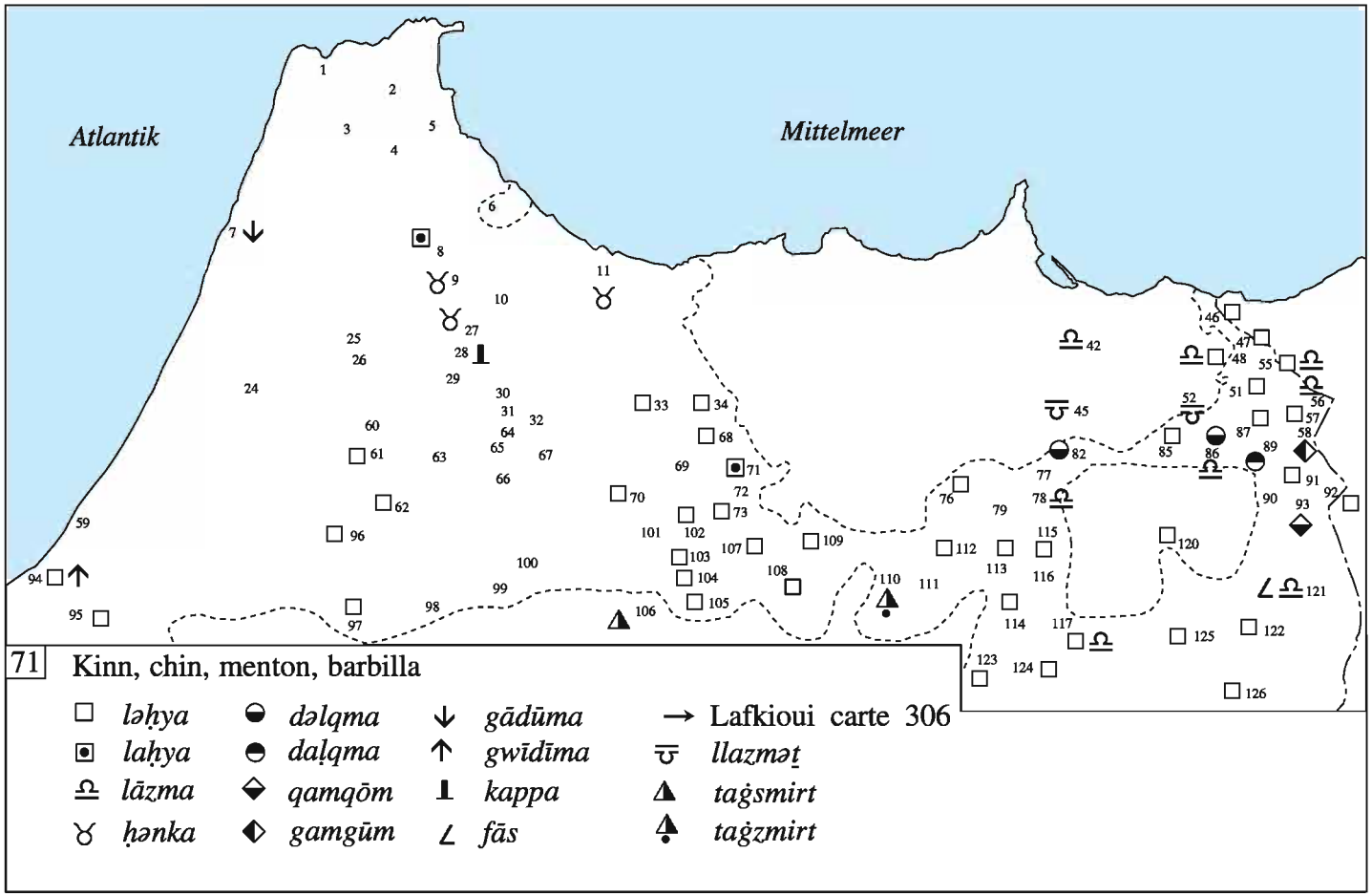
69 Backenzahn, molar tooth, molaire, muela

○ *ḍars* ◡ *dars* → Lafkioui carte 299

⊙ *ḍarsa* ⊖ *ḍərsa* △ *tasirt*

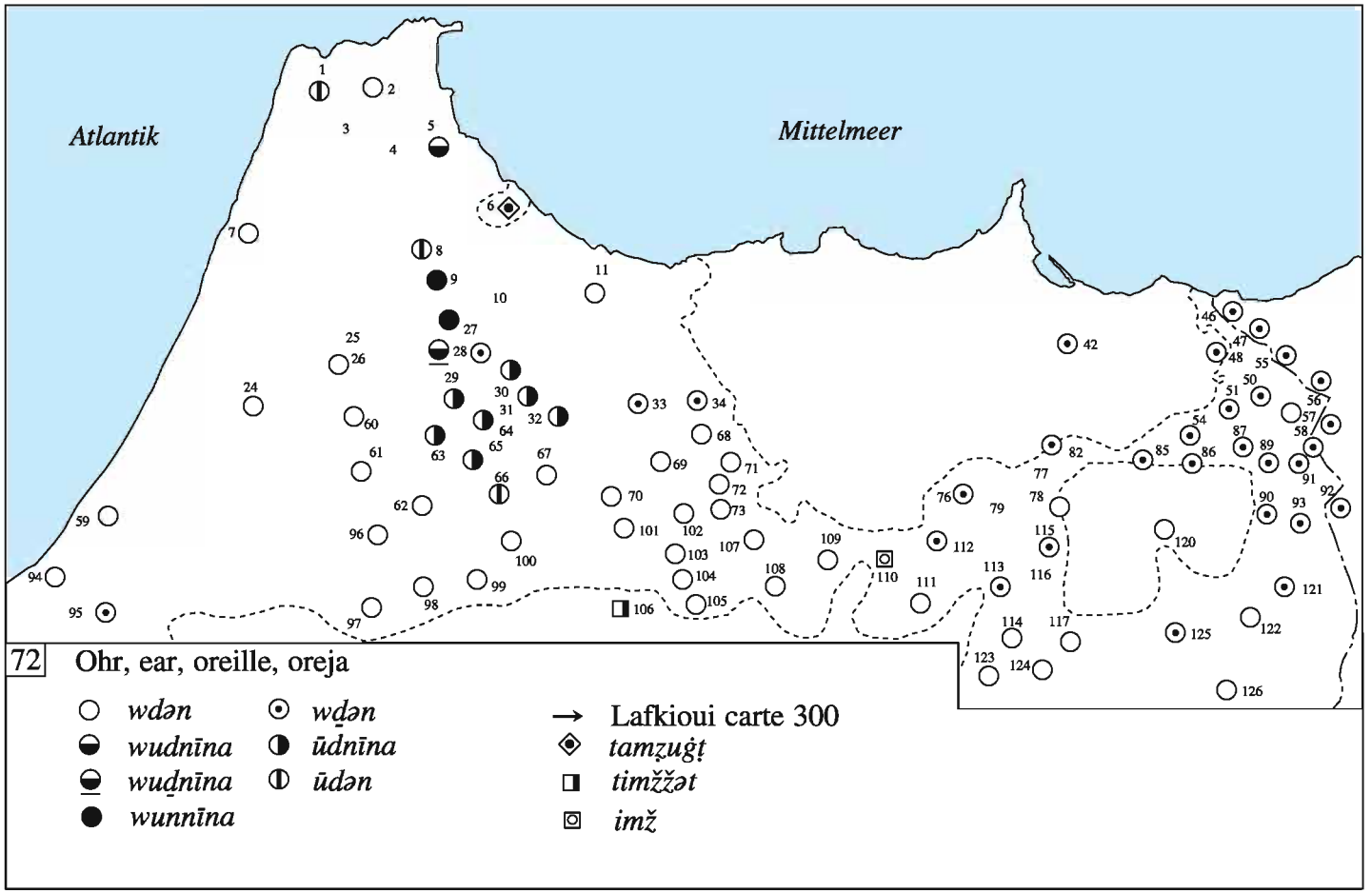
◒ *ṭarsa* ◑ *ṭursa* ◓ *ṭərsa*

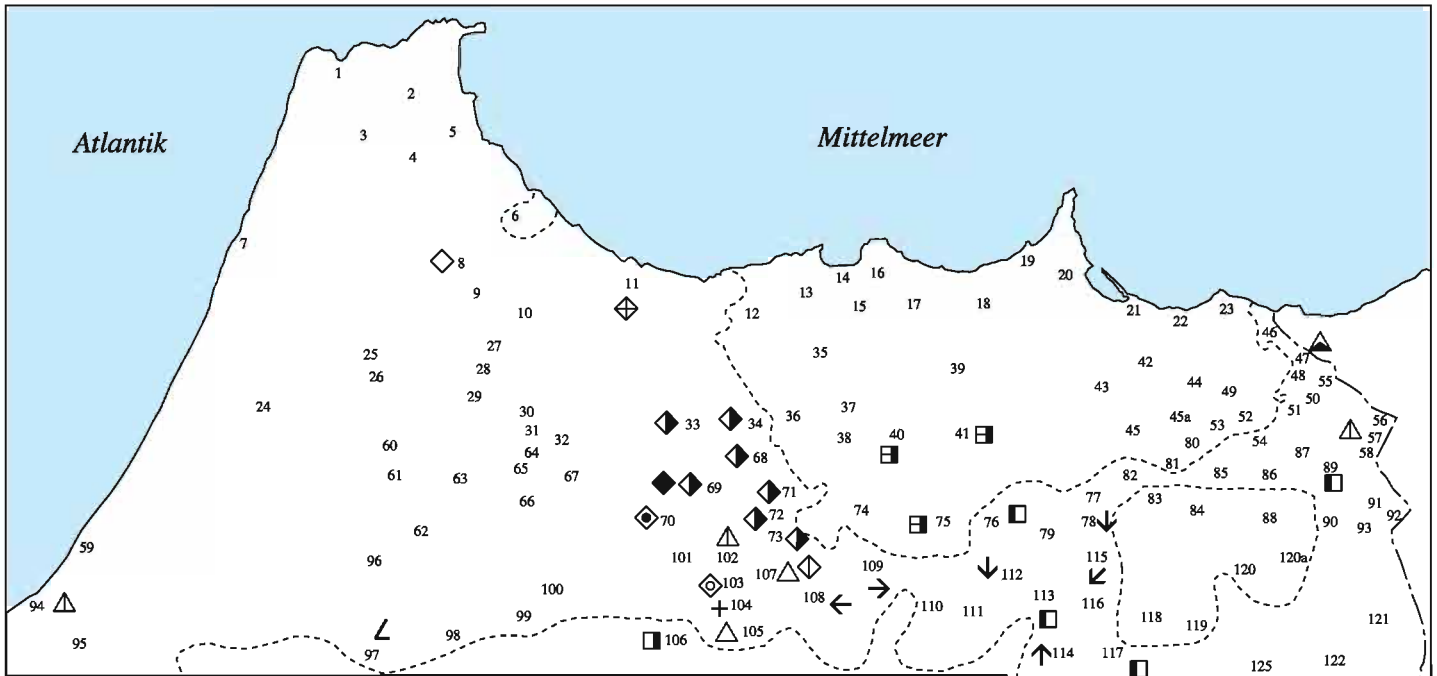

Atlantik
Mittelmeer
70
Wange, cheek, joue, mejilla
ḥank
xadd
ḥənk
təffāḥa d wəžh
ḥnək
gliyya
ḥanç
ṭuġnīna
ṭaġnīna
ḥənk, pl. ṭaḥnīn
ṭaʿnīna
→ Lafkioui carte 305
lḥănk
řḥănk
aġəsmir
agəlmiẓ
aggayu
amənġir
agəmbur
aggay



71 Kinn, chin, menton, barbilla

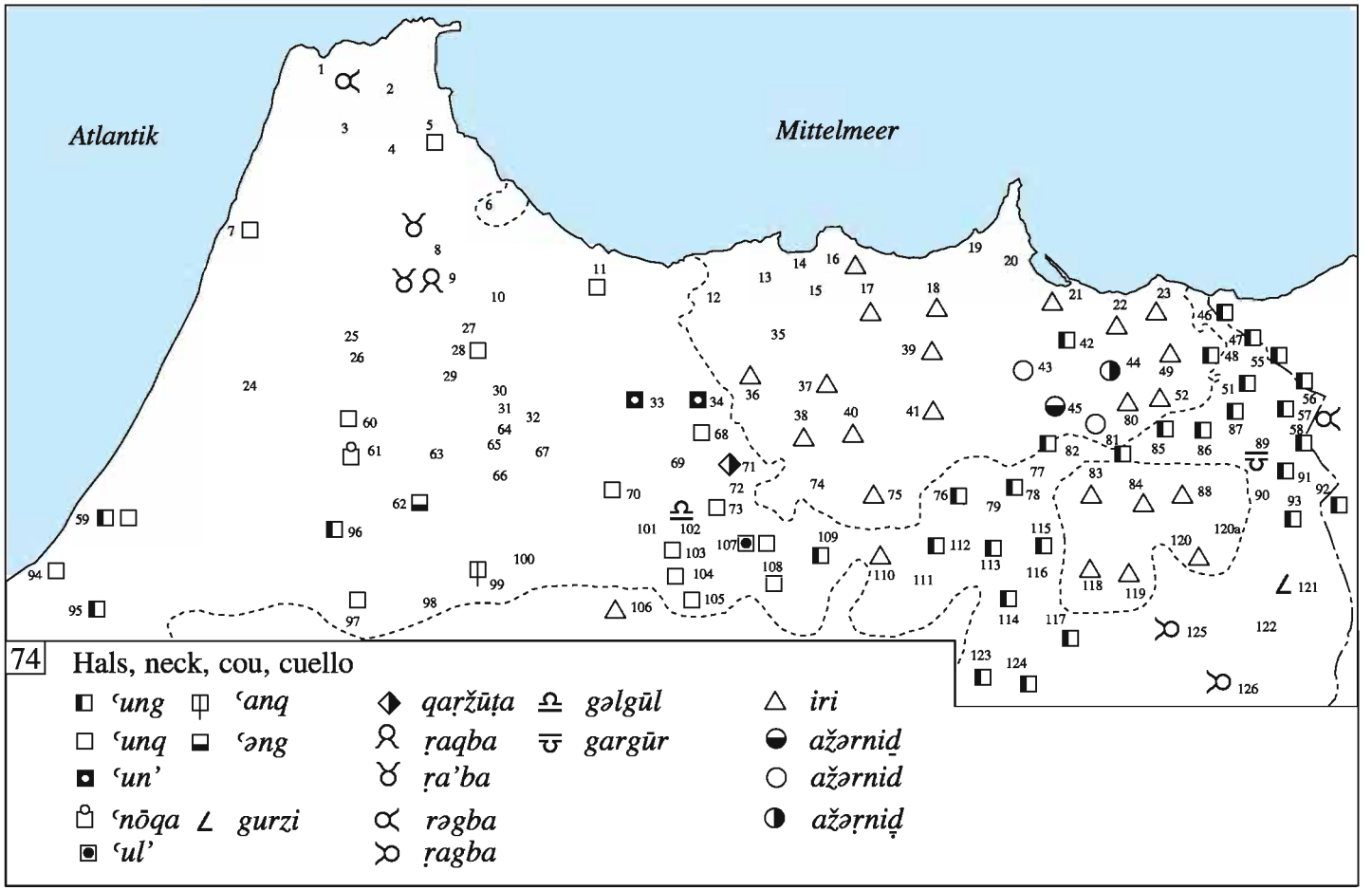
□ *ləḥya*	◒ *dəlqma*	↓ *gādūma*	→ Lafkioui carte 306	
▣ *laḥya*	◓ *daḷqma*	↑ *gwīdīma*	⫧ *llazmət̲*	
⫦ *lāzma*	◆ *qamqōm*	▮ *kappa*	◭ *taġsmirt*	
♉ *ḥənka*	◐ *gamgūm*	∠ *fās*	◮ *taġzmirt*	

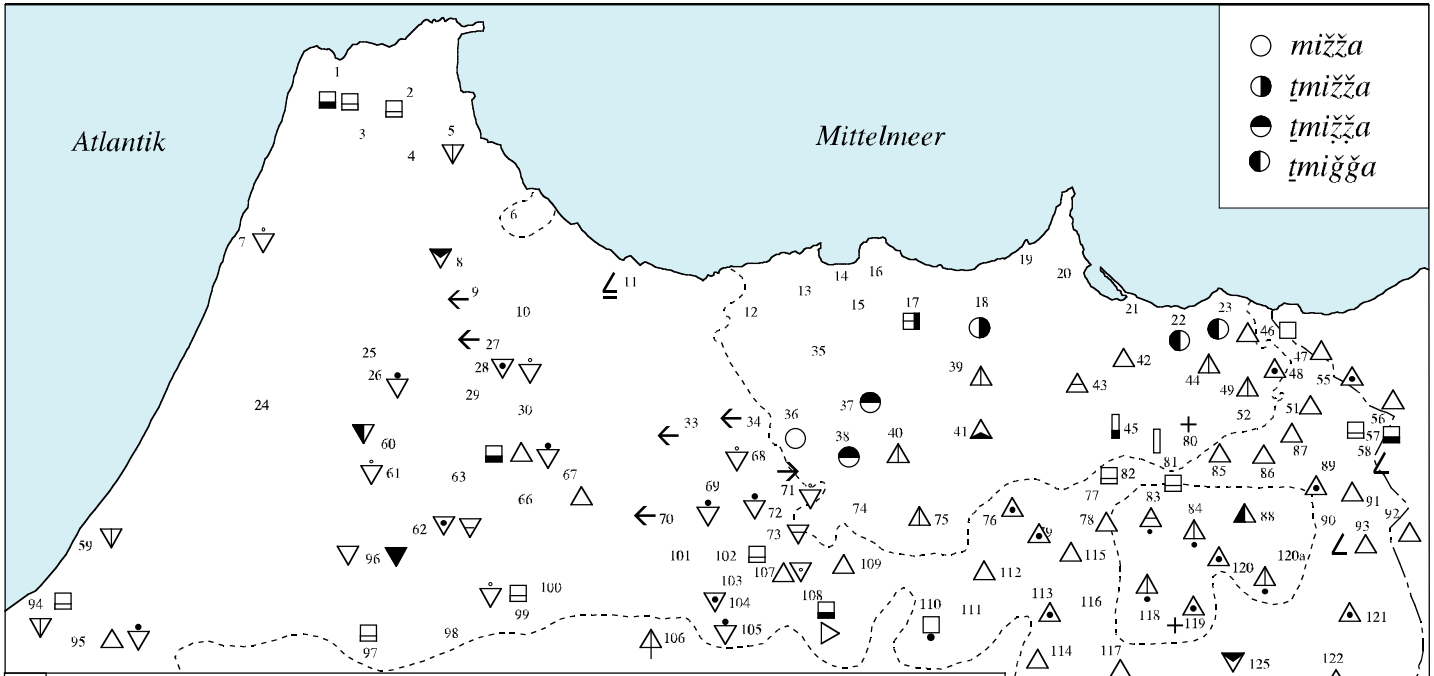

Atlantik
Mittelmeer
72 Ohr, ear, oreille, oreja
wdən
wudnīna
wuḍnīna
wunnīna
wḍən
ūdnīna
ūdən
Lafkioui carte 300
tamẓuġṭ
timžžət
imž



73 Ohrläppchen, lobe of the ear, lobe d'oreille, lóbulo de la oreja

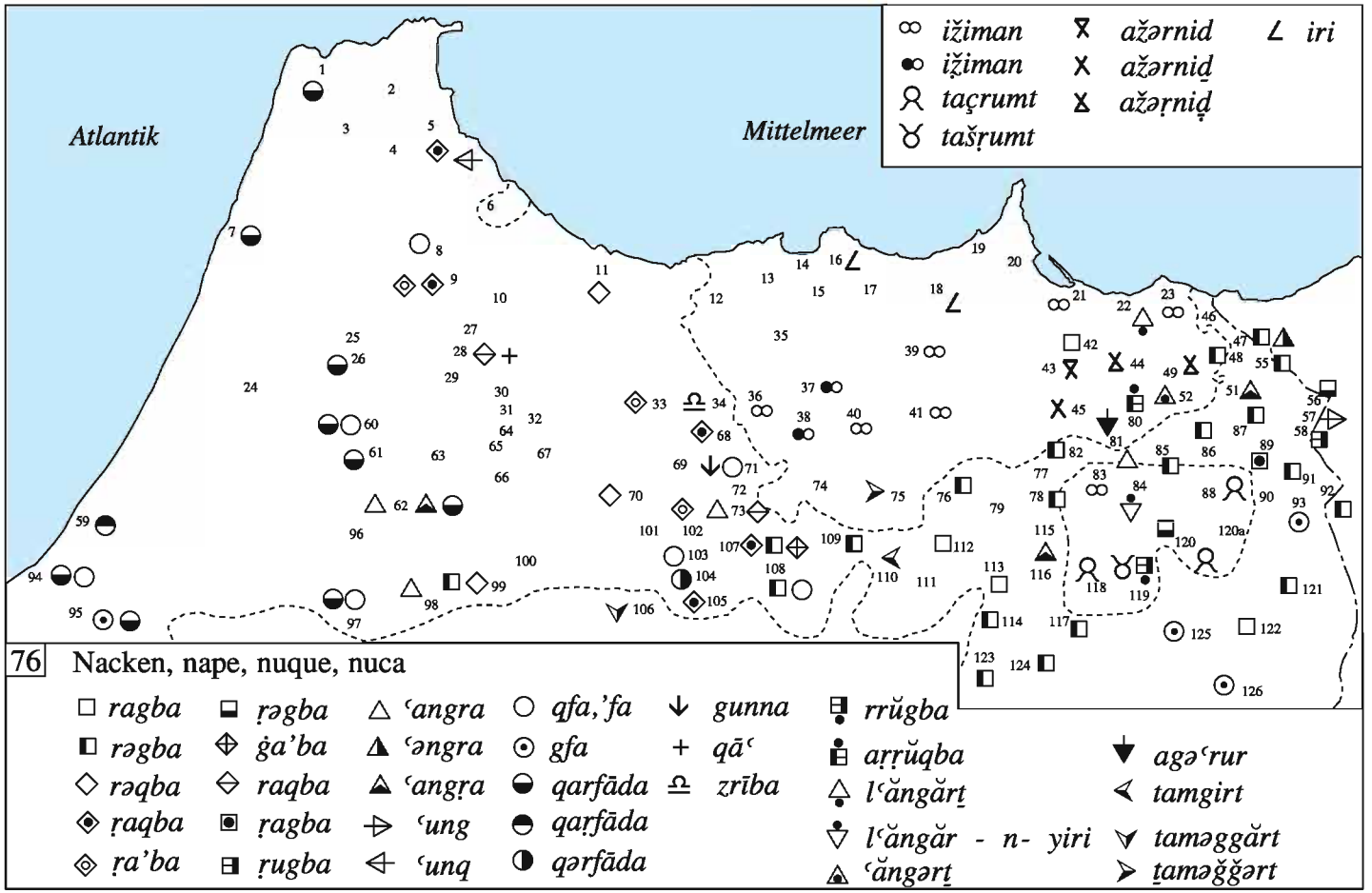
⛰ *šḥəmt əl-ūḏən*	◈ *šaḥmōṭa*	↓ *gərwəš*	∠ *wargət l-ūdən*		
△ *šaḥma*	◈ *šəḥmūṭa*	↑ *gərwīš*	+ *žuġṛāṭa*	◨ *arbib - n- tməžžt*	
⚠ *šəḥma*	◈ *šaḥmēt*	→ *gərwīša*	◧ *rbīb*	◨ *ṯarbibt uməẓẓuġ*	
◇ *šaḥmīṭa*	⊕ *šḥīmta*	↙ *gərwəž*			
◆ *čaḥmēṭa*	◆ *čəmṭēṭa*	← *gərwīža*			

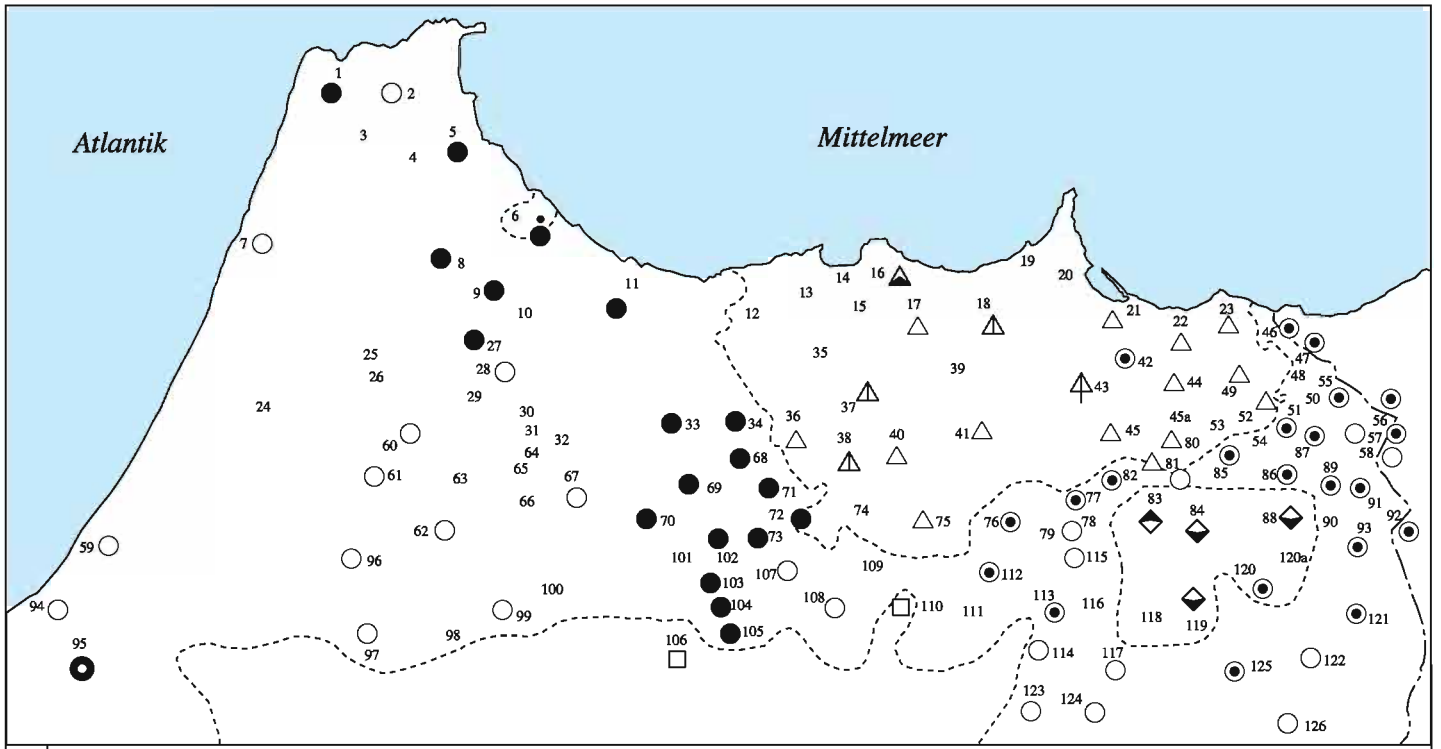

Atlantik
Mittelmeer
74 Hals, neck, cou, cuello
ʿung
ʿanq
ʿunq
ʿəng
ʿun'
ʿnōqa
gurzi
ʿul'
qaṛžūṭa
ṛaqba
ṛa'ba
rəgba
ṛagba
gəlgūl
gargūr
iri
ažərniḍ
ažərnid
ažəṛniḍ



75 Kehle, throat, gorge, garganta

□ *ḥalg*	← *ḥanžūṛa*	▽ *qaṛṣūṭa*	▽ *gəržūṭa*	◬ *agəržum*			
⊟ *ḥalq*	→ *ḥanžōṛa*	▽ *qaṛžūṭa*	▽ *gəržōṭa*	◬ *ȧgəržum*	△ *agaržum*	▮ *ažərniḍ*	
⬓ *ḥalqūma*	△ *gəržūma*	▽ *kaṛžūṭa*	◤ *guržēṭa*	△ *gəržum*	⍋ *tagəržumt*	▯ *ažərnid*	
∠ *ʿung*	◬ *garžūma*	▽ *gaṛžūṭa*	▼ *gurgēṭa*	◬ *ġəržum*	□ *taḥəlqumt*	+ *iri*	
⊴ *ʿunq*	▷ *gərwīža*	▽ *gaṛžōṭa*	▼ *gurgūṭa*	◭ *ayəržum*	◨ *rəḥṛaq*		

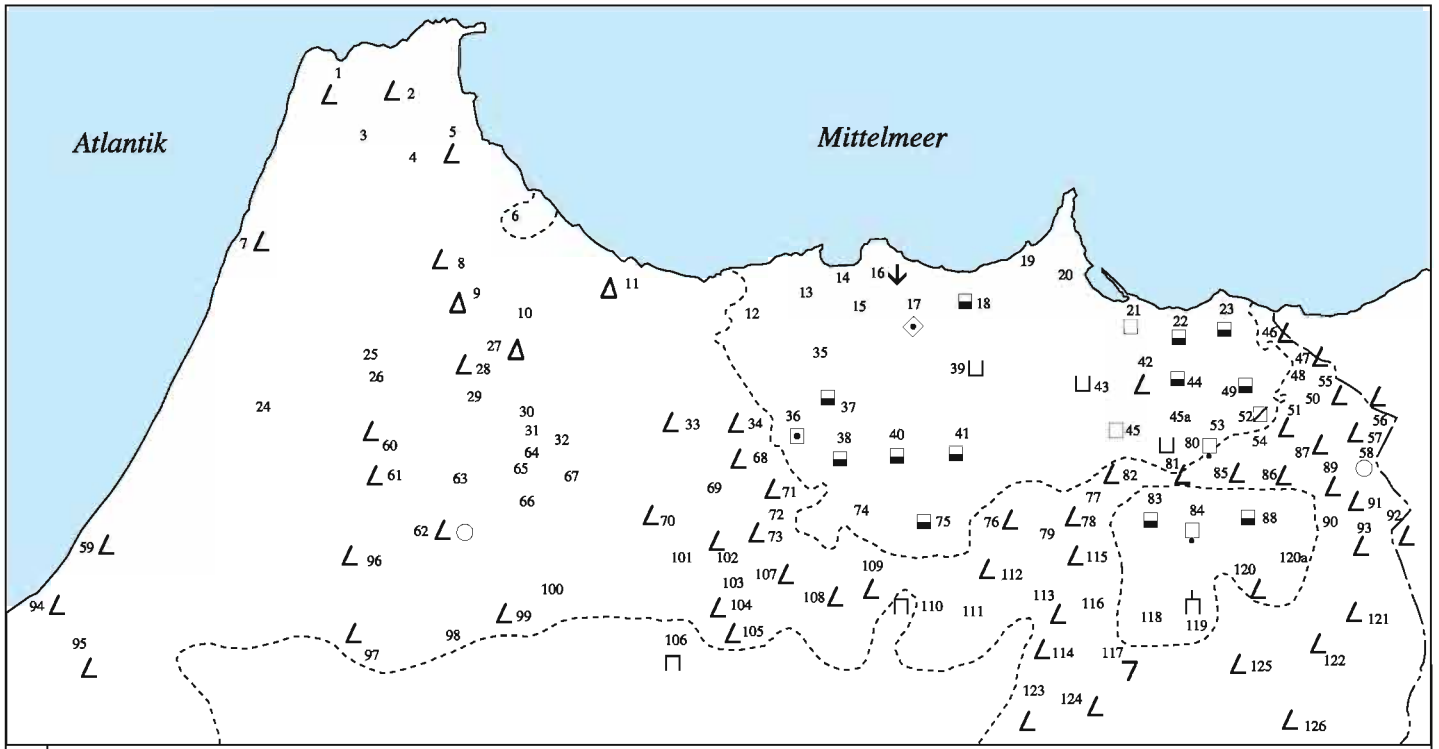

Atlantik
Mittelmeer
ižiman
ižiman
taçrumt
tašṛumt
ažərnid
ažərniḍ
ažəṛniḍ
iri
76 Nacken, nape, nuque, nuca
ragba
rəgba
rəqba
ṛaqba
ṛa'ba
ṛəgba
ġa'ba
raqba
ṛagba
ṛugba
ʿangra
ʿəngra
ʿangṛa
ʿung
ʿunq
qfa,'fa
gfa
qarfāda
qaṛfāda
qərfāda
gunna
qāʿ
zrība
rrŭgba
aṛṛŭqba
lʿăngărṭ
lʿăngăr - n- yiri
ʿăngərṭ
agəʿrur
tamgirt
taməggărt
ṭaməğğərt



77 Rücken, back, dos, espalda

○ *ḍhar* ◉ *ḍ̣har*
● *ṭhar* ◎ *ḍ̣hur*

△ *aʿrur* ⍋ *ṯaʿrurt* ◆ *ṯiwa*
⚠ *aʿroːr* ● *aṯṯhar* ◆ *tiwa*
▲ *aʿruːᵃ* □ *asruf*



78 Schulter, shoulder, épaule, hombro

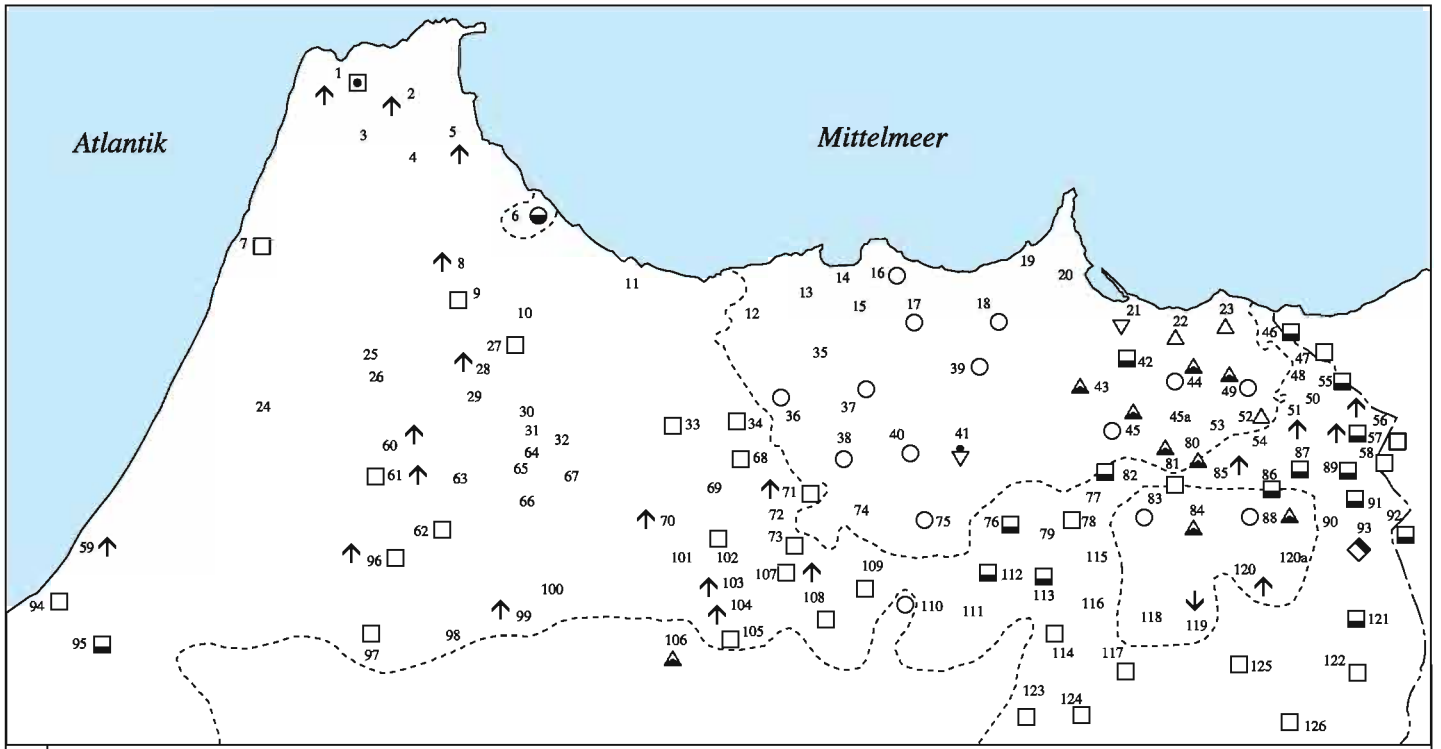
∠ *ktəf* ○ *žəmb*

7 *kətf* Δ *kətfa*

□ *ṯaġrut* ⬓ *ṯaġṛuṭ* ⊓ *aġil* ↓ *ġuriġ*

▫ *ṯaġṛut* ◈ *ṯiġaḍmiwin* pl. ⊔ *aġir* ⑁ *aġriw*

◪ *ṯaġrud* ⊡ *ḏaġruṭ*



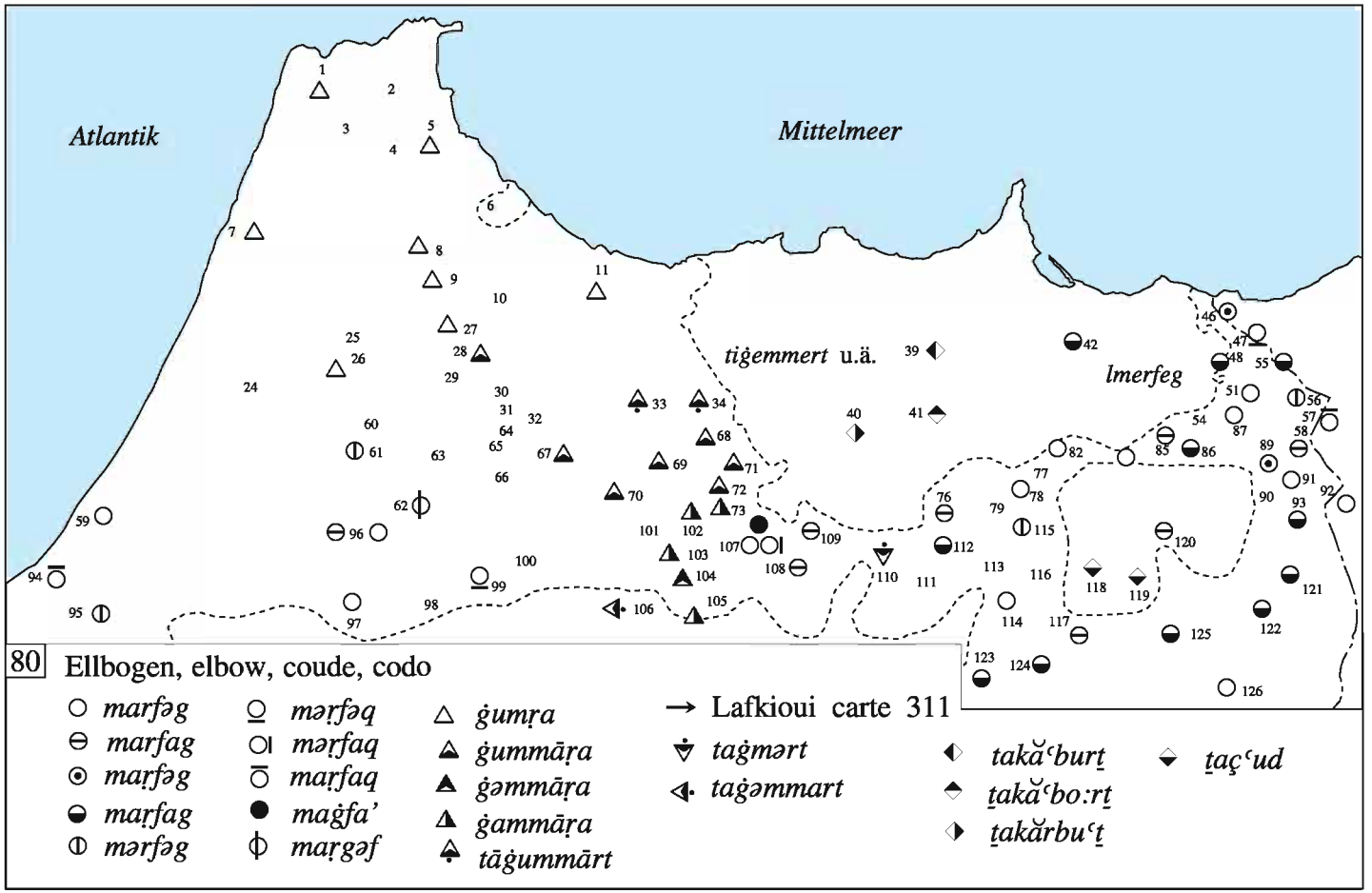
79 Arm, bras, brazo

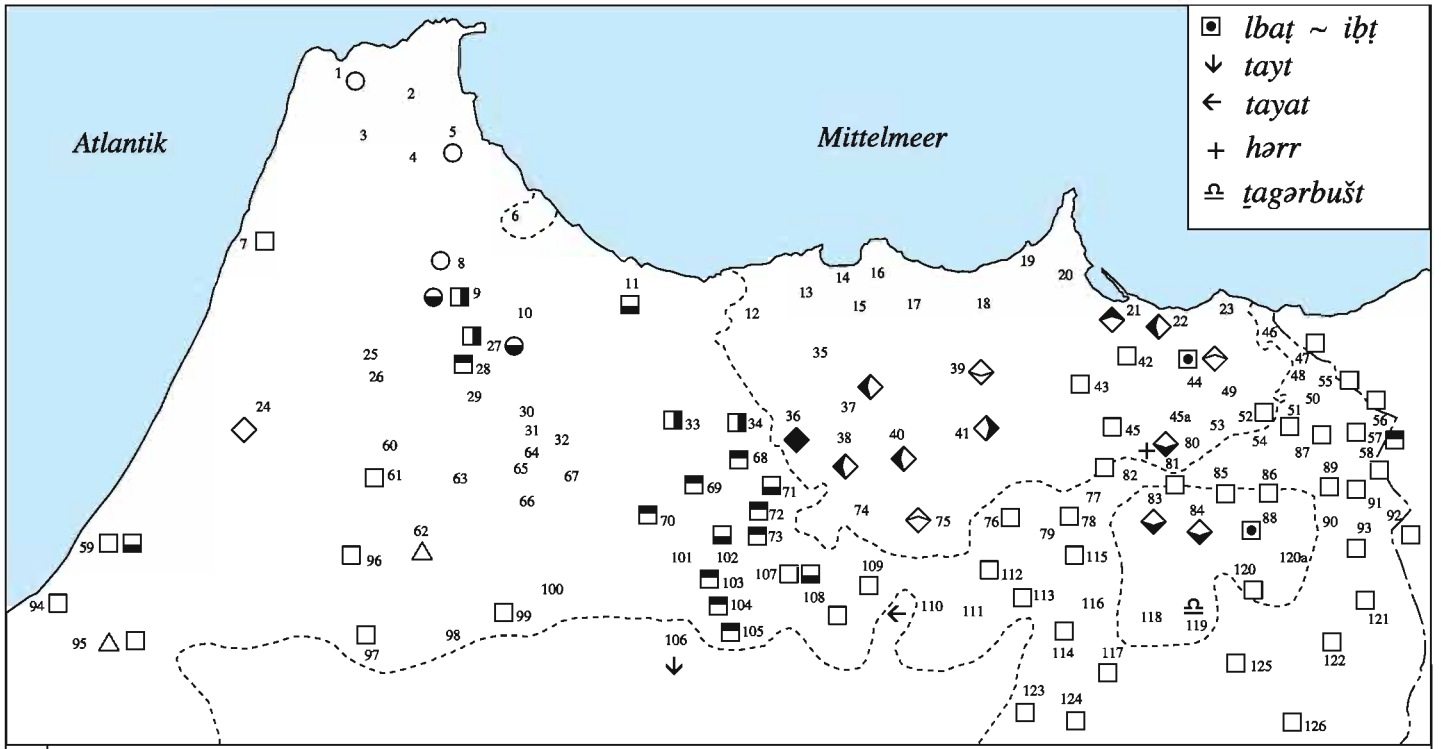
ḏrāʿ drāʿ draʿ

yidd ḏarʿa, pl. ḏrāʿ

fus aġil aġiř ↓ lyĭdd

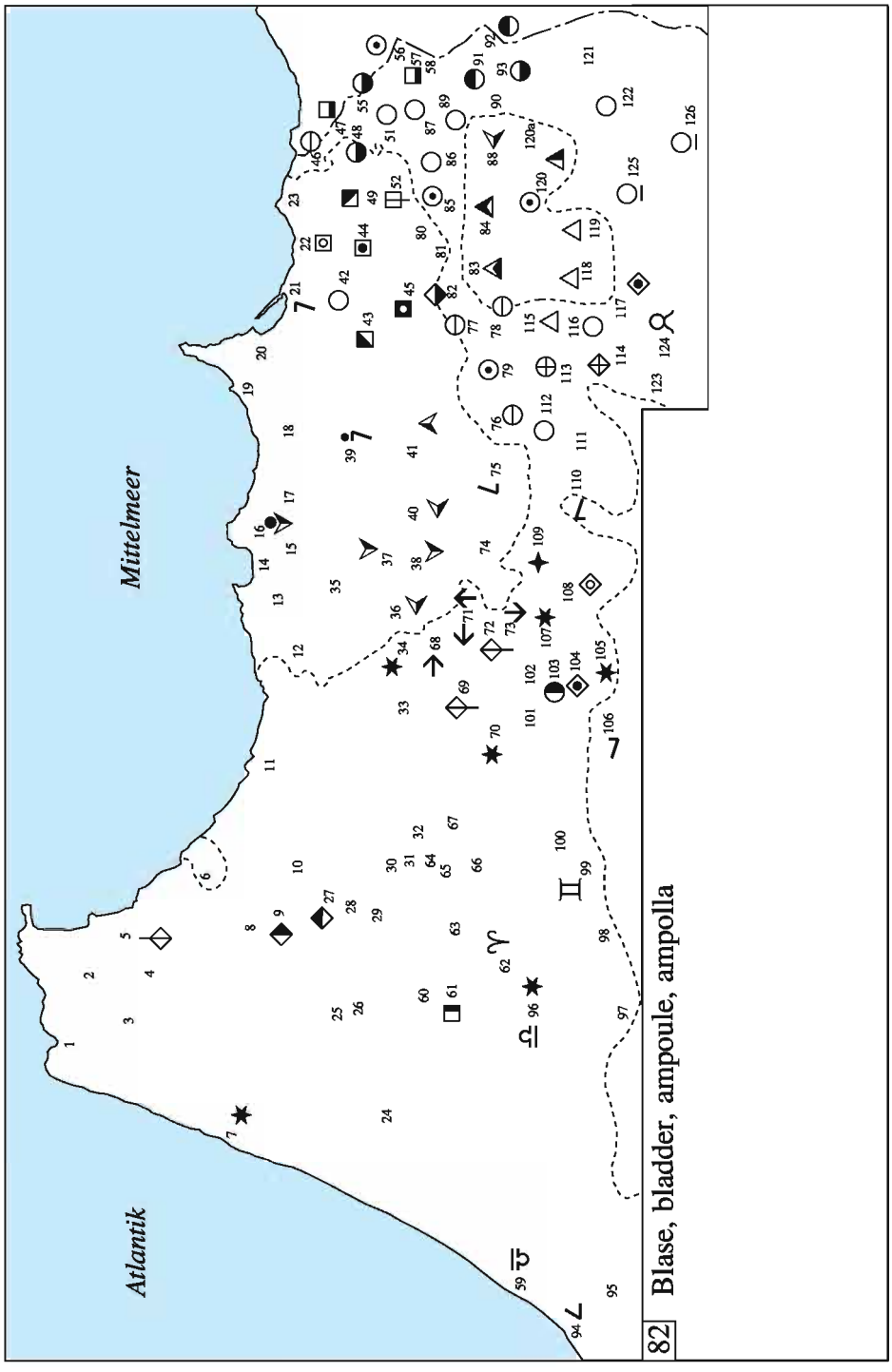
afus ġil ġir


Atlantik
Mittelmeer
tiġemmert u.ä.
lmerfeg
80 Ellbogen, elbow, coude, codo
marfəg
marfag
maṛfəg
maṛfag
mərfəg
mərfəq
mərfaq
maṛfaq
maġfa'
maṛgəf
ġumṛa
ġummāṛa
ġəmmāṛa
ġammāṛa
tāġummārt
→ Lafkioui carte 311
taġmərt
taġəmmart
takăᶜburṯ
ṯakăᶜbo:rṯ
ṯakărbuᶜṯ
ṯaçᶜud



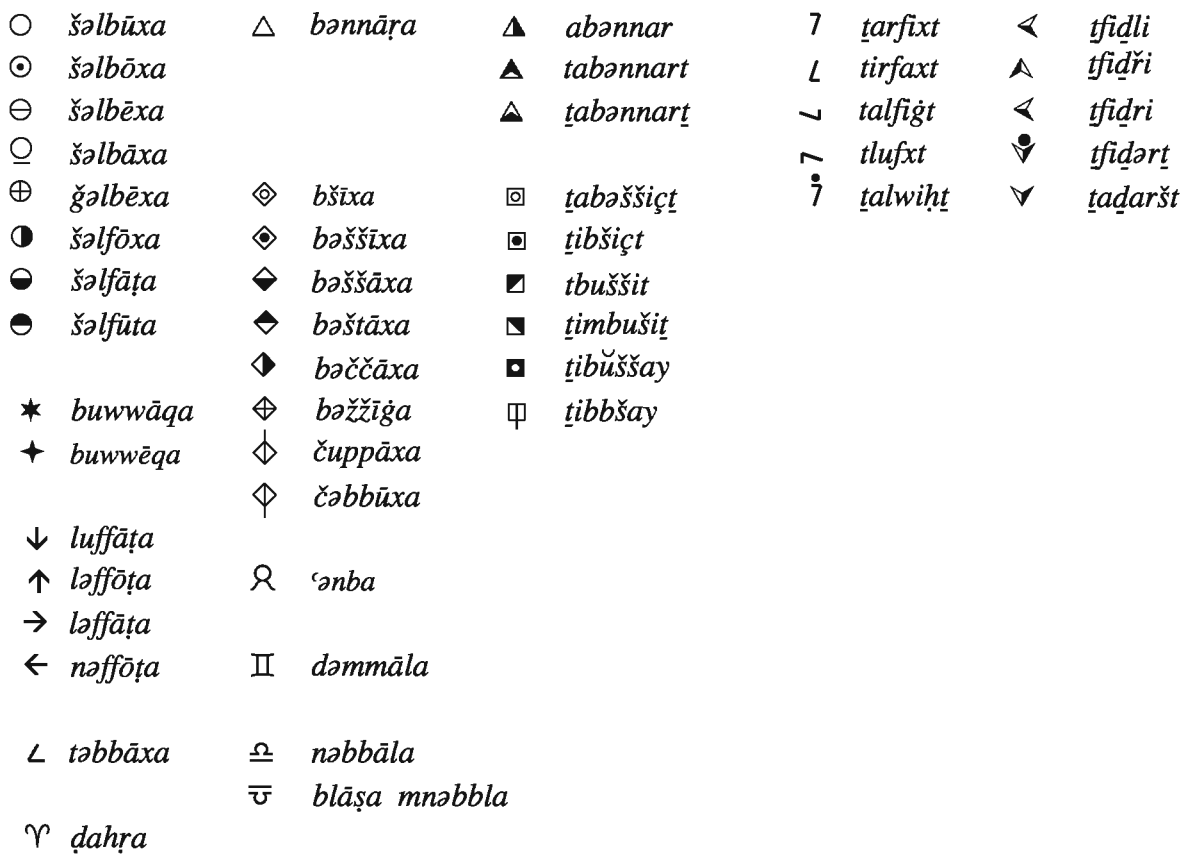
81 Achsel, armpit, aisselle, sobaco

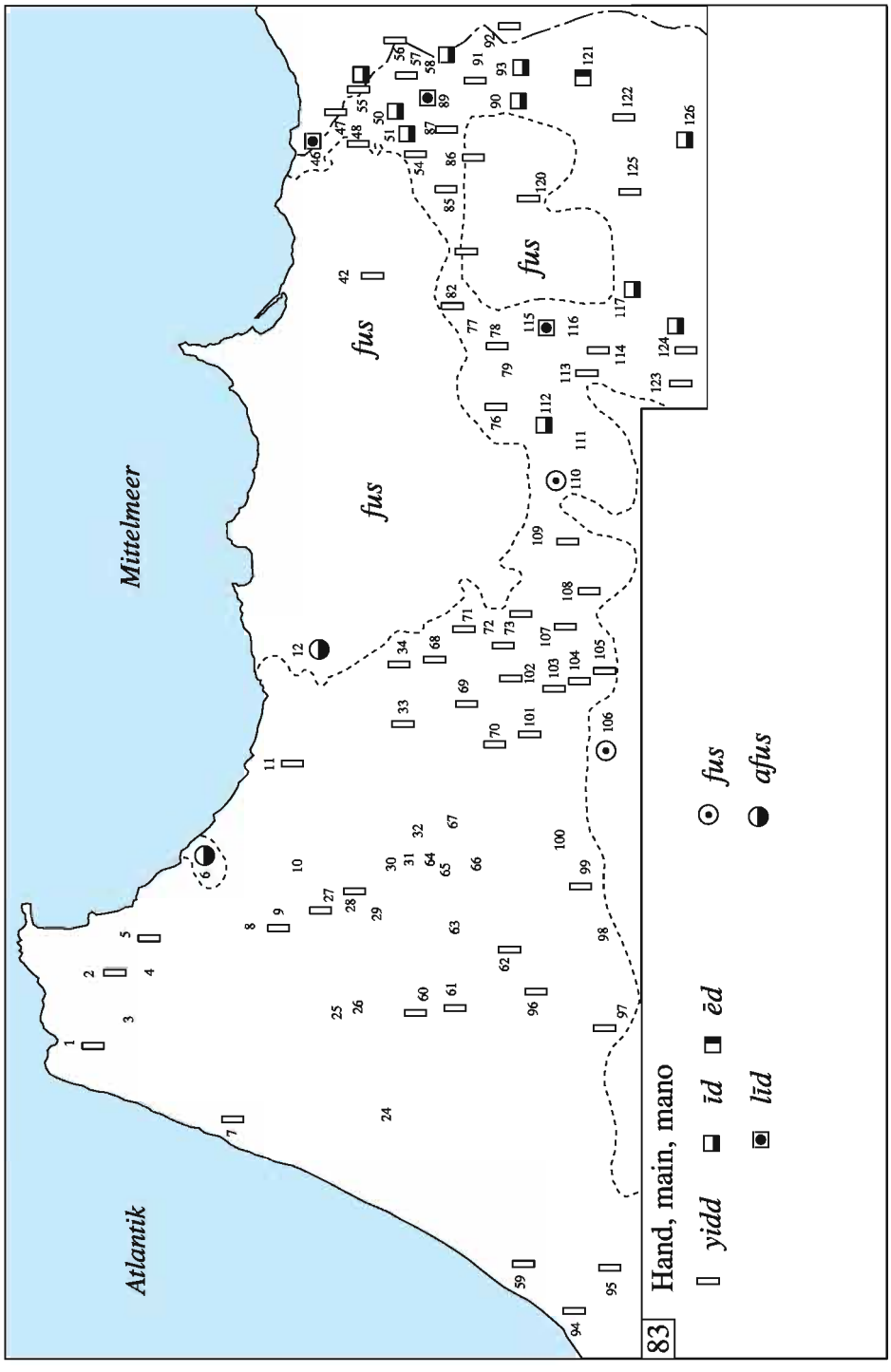
□ *bāṭ* ◒ *taḥt əl-ībaṭ* △ *ṭābəg* ◇ *dəġdəġ* ◈ *ṯaddăxt* ◆ *ṯaddəġd*
◨ *ībaṭ* ○ *taḥt əl-yidd* ◇ *duġduġ* ◈ *ṯaddəġt* ◐ *ṯaddəxṯ* ◑ *ṯiddəxṯ*
◓ *ībəṭ* ◈ *ṯaddăġt* ◈ *ṯəddəxt*

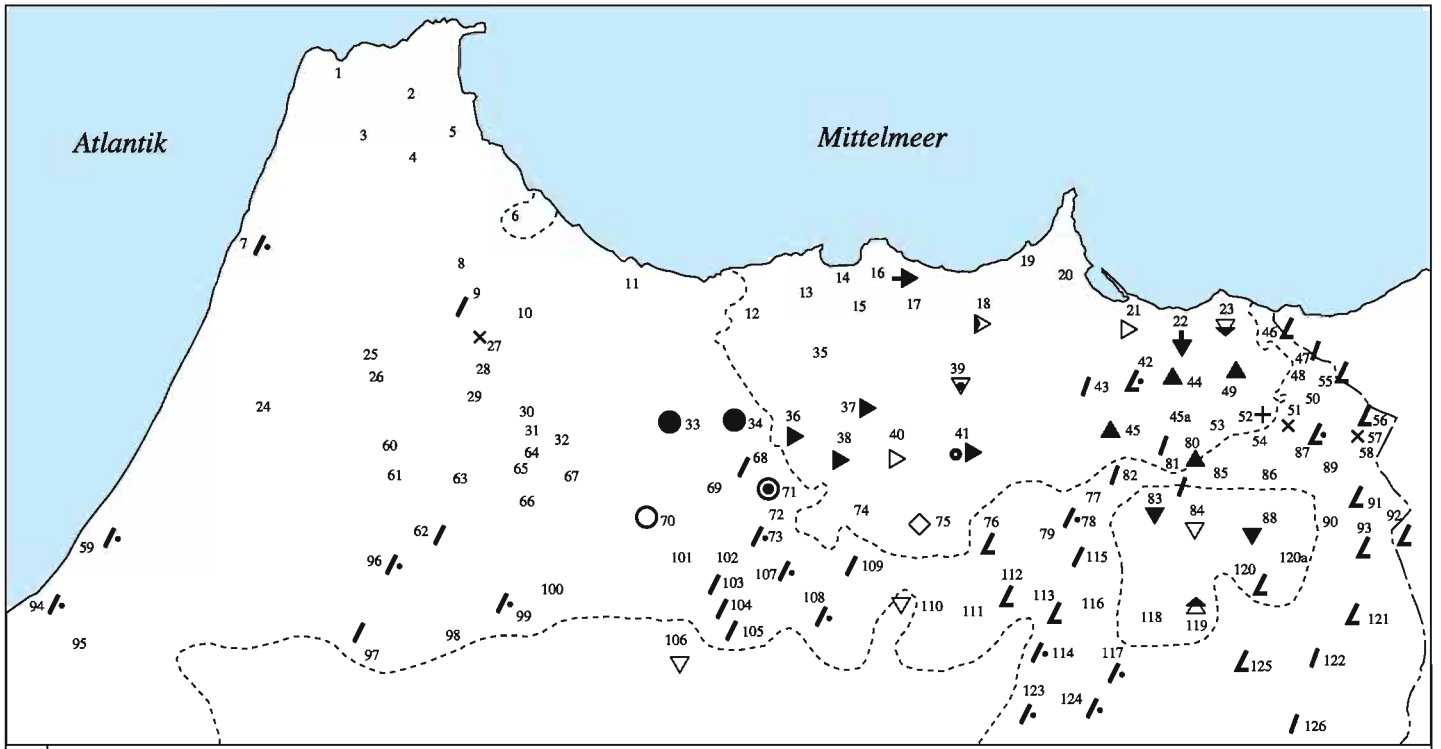


82 Blase, bladder, ampoule, ampolla

82 Blase, bladder, ampoule, ampolla



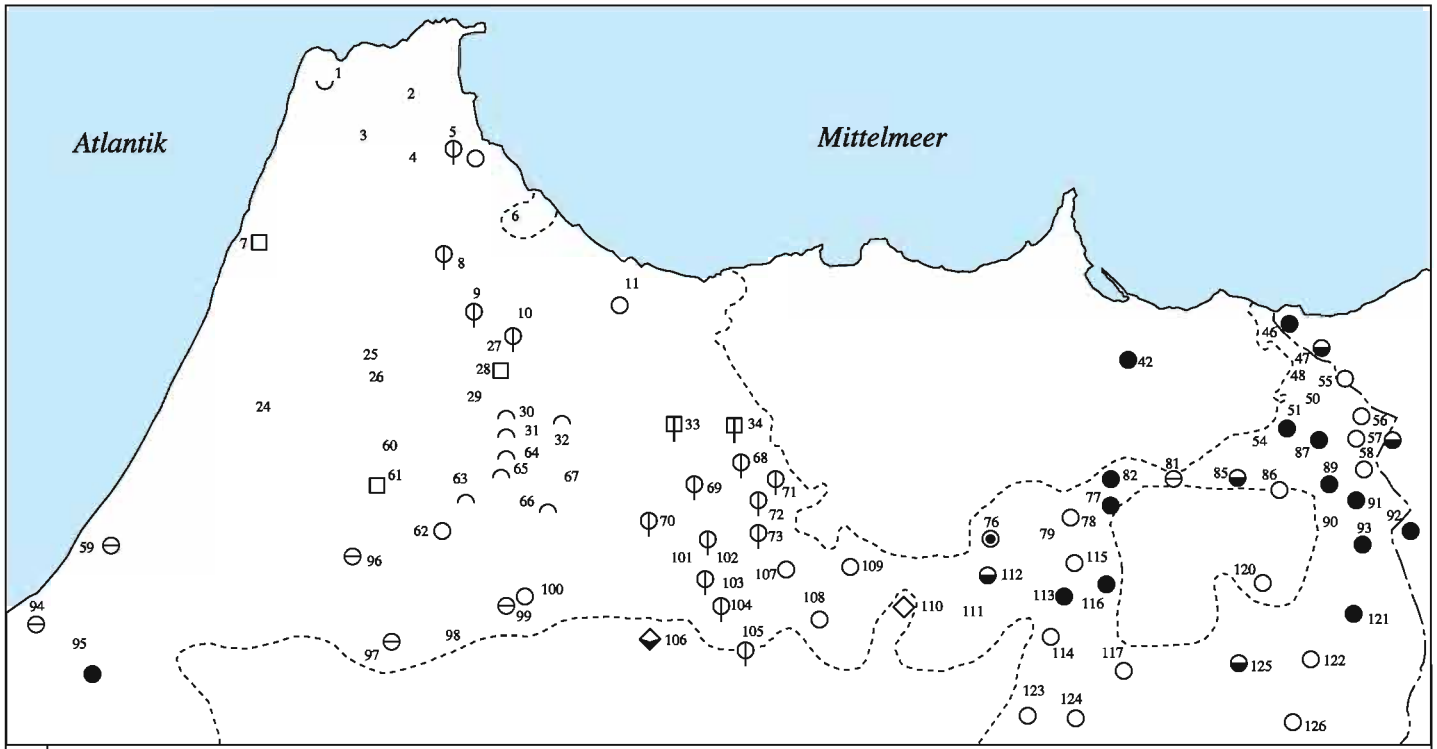

Mittelmeer
Atlantik
fus
fus
fus
83 Hand, main, mano
yidd
īd
ēd
fus
afus
līd



84 Warze, wart, verrue, verruga

/ tūlāl /· tūlāla ○ bərrāqūš × ḥəbba
/ ṯūlāl ● bərrə'ūš
/· ṯūlāla ◉ bərrəqōš

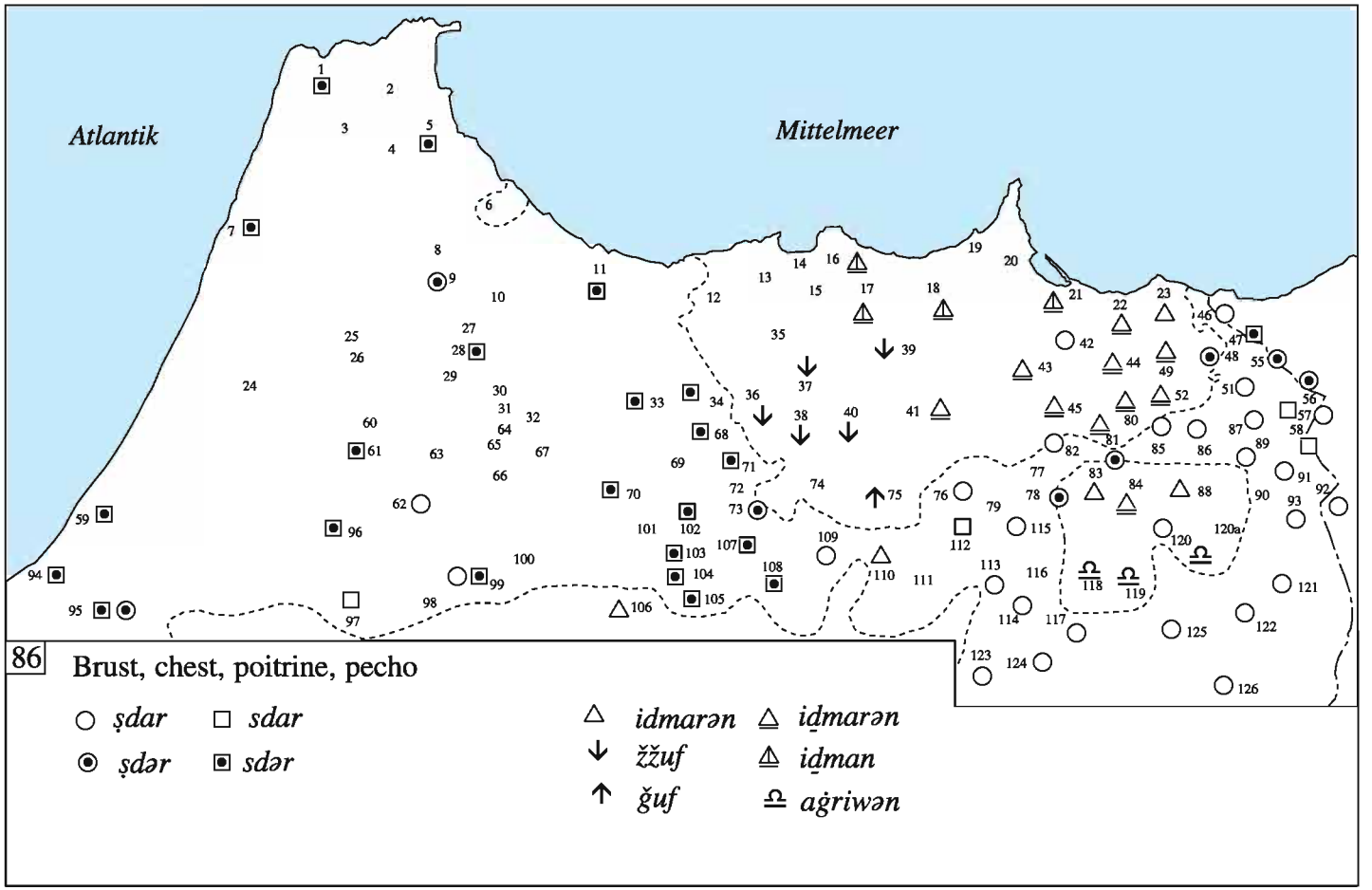
▲ tfuḍli ▽ tfiḍli ▷ ṯifri ▽ tfildi + lḥəbb
▼ tfiḍli → tfiḍərṯ ↓ tfiḍlit ◇ tirfaxt
▶ tfiḍri ▷ tfiḍri ▽ ṯifiḍli ◉▶ tfiḍři
▲ ṯifiḍli

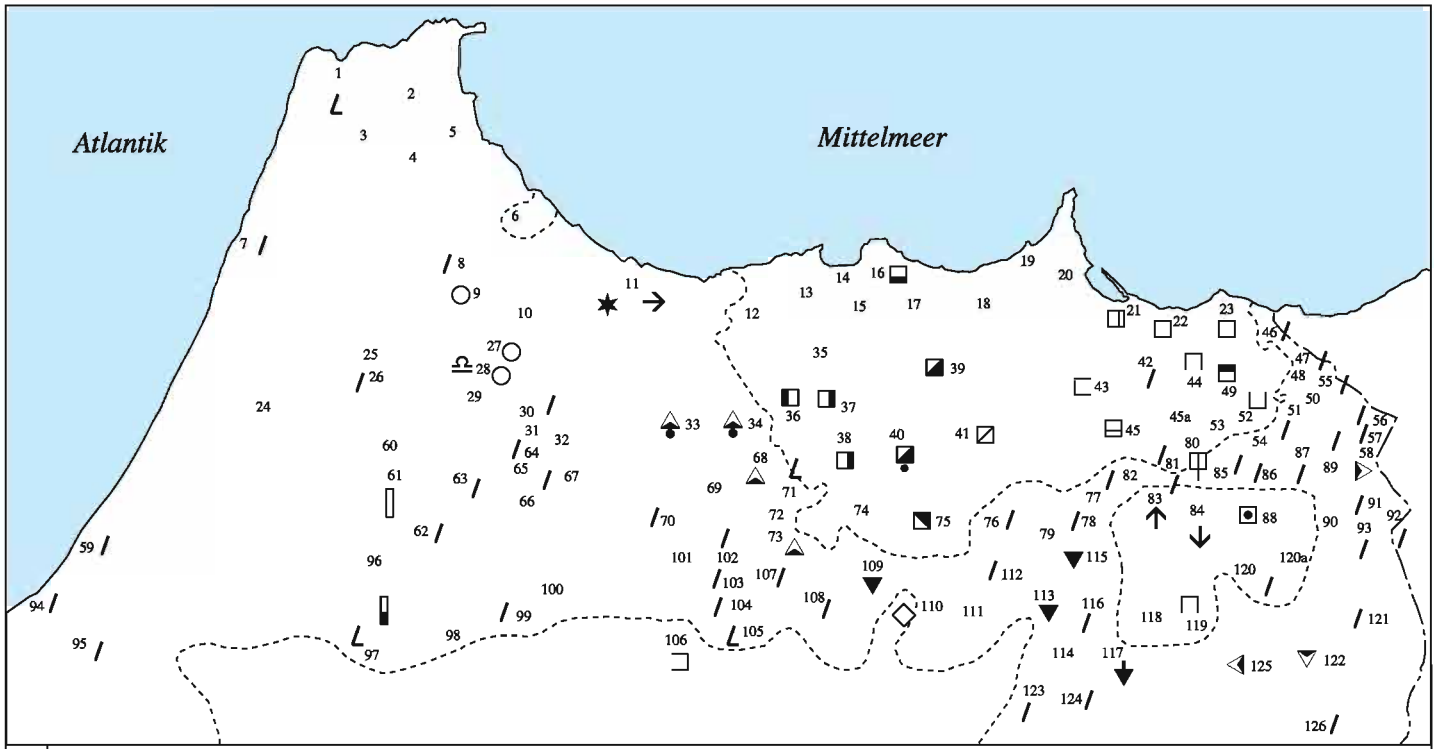


85 Fingernagel, fingernail, ongle, uña

○ *ḍfar* ● *ḍ̣far* Φ *tfar* □ *ḍfār* Ψ *tfar, tfār-* → Lafkioui carte 310

⊖ *ḍfər* ◒ *ḍ̣fər* ◉ *ḍ̣fur* ◡ *dfər* ◠ *dfar* ◇ *baššər* ◆ *bišš ər*


Atlantik
Mittelmeer
86
Brust, chest, poitrine, pecho
ṣdar
sdar
ṣdər
sdər
idmarən
iḍmarən
žžuf
iḍman
ğuf
aġriwən



87 Knöchel, ankle, cheville, tobillo

87 **Knöchel, ankle, cheville, tobillo**

	kəʿba		*təkʿəbt*		*akaʿbur*
	kaʿba		*takăʿbt*		*takăʿburṯ*
	kaʿwa		*ṯaçʿăbṯ*		*ṯakăʿbuṯ uḍar*
	kəʿwa		*ṯaçʿəbt*		*tko:rzt*
	kuʿbar		*ṯəçʿəbṯ*		
	kuʿbuṛ		*ṯəçʿəbt*		*tabbəẓit*
	kaʿbər		*ṯçəʿbt*		*ṯabẓəẓẓiṭ*
	kərbōʿa		*ṯiçəʿbət*		
	kʷrēbʿa		*ṯišʿəbt*		
	ʿarqūb		*ṯašʿəfṯ*		
	āmuġṭās		*ṯašʿăfṯ*		
	gaṣba		*tašʿəft*		
	ʿaṣba		*ṯəʿçəbt*		
	lqūqa d ər-ržəl		*ṯaçʿuʿṯ*		
	tāwəlžīṭ				

II: MENSCH: KÖRPERTEILE, TEI1 2: KOMMENTARE

Da viele der Formen schon von Heath kommentiert wurden, genügt oft der Verweis auf diesen.

Karte 59 „Beule am Kopf": Diese wird teilweise mit einer Pflaume verglichen: *bərqōqa. buwwāqa* findet sich in Colin als „boursouflure, grosse cloque, ampoule". Zu *bōqāla* siehe ebenda *bōqəl* „frapper d'un coup violent". Zu *qalqūla* siehe De Prémare *qəlqōlt əṛ-ṛāṣ* „protuberance à la base du crâne". Siehe ebenfalls dort *kərdūġa* „petite bosse". Es ist hier nicht der Ort, alle Formen zu besprechen.

Der „Kopf" wird hier nicht dargestellt, da überall Reflexe von **ra's* vorliegen. Die Plurale sind interessanter: *ryōs, rēsān* usf. Für das Berberische hatte ich nur Formen von *azəllif* mit allen möglichen lautlichen Verschiebungen (*azəddif, azğif* usf.) erfasst. Für Punkt 11 wurde neben *ṛās,* pl. *ryūs* auch spanisches *kābēsa (cabeza)* genannt. Zum Jbala-Gebiet zitiert Lévi-Provençal 209 „Les Jbâla emploient fréquemment le mot *ṭāsa*...". Da nicht weiter lokalisierbar, war eine Verkartung nicht angebracht. *ṭāsa* ist eigentlich eine „Schüssel", vgl. lateinisch *testa* "Tontopf" > italienisch *testa*, frz. *tête* „Kopf".

Karte 60 „Gesicht:" Zu der Form *kəmmāṛa* siehe Heath 88 „has strong rural associations ... occurs more widely with animal reference or as a pejorative".

Karte 61 „Auge": *ʿaynīna* ist eine Neubildung nach dem Plural *ʿaynīn*. Siehe auch *wudnīna.*

Karte 62 „Stirn": Siehe dazu Heath 88. Interessant ist, dass sich die Formen des Typs *ṣanṭīha* und *ṣallīʿa* auch in Syrien finden.

Karte 63 „Nase": Siehe dazu Heath 92-93. Er zitiert noch die Form *xnāna* für Chefchaouen, die hier nicht berücksichtigt wurde, da zu selten. Laut Lévi-Provençal 204 wird im Ouargha-Gebiet eher *xnāfər* gebraucht.

Karte 64 „Lippe": Siehe Heath 89. *šəlqūma* ist nach ihm oft pejorativ-augmentativ („dicke Lippe"); Singer (1958) 236 *šlāgəm, šəlgōma* „Wulstlippen". *šrādəd* in Punkt 62 ist in De Prémare nicht nachweisbar, findet sich jedoch in Cheneb-Beaussier als *š[ə]rdīd ~ š[ə]rdūda,* pl. *šrād[ə]d* (arabisch geschrieben) als „lèvres, bord du vagin".

Karte 65 „Mund": Siehe Heath 90.

Karte 66 „Schnurrbart": Formen des Typs *zʿāfər* beziehen sich auf einen bestimmten Schnurrbarttyp mit nach oben gezogenen Spitzen.

Karte 69 „Backenzahn": Auffällig ist, dass nirgends eine Form mit Interdental belegt ist.

Karte 70 „Wange": KA bedeutet *ḥanak* „Gaumen". Es ist innerhalb der arabischen Dialekte hier zu erheblichen Verschiebungen gekommen: Zäpfchen, Zahn-

fleisch, Mund, Kehle, Schlund, Wange, unterer Teil der Wange, Kinn, Kinnlade, Kiefer (siehe Behnstedt-Woidich: *Arabische Dialektgeographie.* Leiden 2005. Karte 91, Seite 195). Das *təffāḥa d wəžh* hat seine Entsprechung im französischen *pommette* „Äpfelchen" = „Backenknochen". Die zunächst seltsam anmutenden Formen des Typs *ṭaġnīna* gehören wohl zu **ṭḥn* „mahlen" und bezogen sich ursprünglich auf den „Kiefer". Für Punkt 121 wurde ein *gliyya ~ gliyyt əṛṛḥa* erhoben. Die Form kam mir nachträglich so suspekt vor, dass ich sie weglassen wollte. In Cheneb-Beaussier findet sich jedoch ein *rḥā* (arabisch geschrieben, normalerweise „Handmühle") auch als „molaire", „mâchelière". Die Form ist also zu vergleichen mit *ṭaġnīna.* Loubignac (Glossar) unterscheidet zwischen *ḥənk* (nicht vokalisiert) „joue au-dessous des pommettes, maxillaire supérieur" und *xadd* „joue vers les pommettes, maxillaire supérieur, pommette".

Karte 71 „Kinn": Im Arabischen wie im Berberischen bedeutet „Bart" auch „Kinn". In östlichen arabischen Dialekten ist das i.a. nicht *liḥya,* sondern *ḏaqn* („Kinn", „Bart"). Die Formen des Typs *gādūm, dəlqūm* sind mit den unter „Mund" dargestellten zu vergleichen. *fās* und *lāzma* (s. De Prémare s.v.) sind eigentlich „mors de bride", „chair de joue du boeuf", im Plural ist *fīsān* = „les deux moitiés de l'os maxillaire inférieur", also ursprünglich der „Kiefer". *gamgūm* geht auf das berberische *aqəmmum* „Gesicht" zurück und ist laut De Prémare „museau", „museau pointu", *qəmqōma* auch „gueule". Auch hier sehen wir ähnliche Verschiebungen wie bei „Wange". Das *kappa* ist seltsam. Aus der Gegend sind weitere Formen mit /p/ belegt, das in diesen nicht romanischen Ursprungs ist. vgl. die Kommentare zu den Karten 53 und 54*: pakka, paxxāxa,* ferner auch *čuppāxa* "Blase".

Karte 72 „Ohr": s. o. „Auge".

Karte 73 „Ohrläppchen": Dieses war den Informanten vielfach nicht bekannt. Formen des Typs *šəḥma* sind auch in anderen arabischen Dialekten üblich. Es ist eigentlich „das Fette am Ohr". Hervorzuheben sind die Formen mit **š- > č-.* Zu *rbīb* siehe De Prémare s.v. Formen des Typs *gərwaš* bedeuten eigentlich „Knorpel" (De Prémare „cartilage") und gehören zu einem Verb *gərwəš* „devenir bien sec, craquant sous la dent, croustillant". Dieselbe Bedeutungsverschiebung von „Knorpel" „Ohrknorpel" zu „Ohrläppchen" findet sich auch in syrischen Dialekten mit ähnlich klingendem *qarqūṭa.*

Karte 74 „Hals": Siehe hierzu Heath 92. Die Formen *qaržūṭa, gəlgūl, gargūr* sind wohl eher zu „Hals = Schlund" zu stellen. Zu *gurzi* s.u. Colin (1926) 79-80 hält Formen des Typs *gəržūṭa* für romanischen Ursprungs. Ähnlich auch Moscoso S. 301 Anm. 1005.

Karte 75 „Kehle (Schlund)": Zur Problematik siehe Heath S. 95: „Throat is problematic for elicitation because of spillage between 'external throat', 'internal throat', 'larynx', 'Adam's apple' and 'voice' ...". Das Problem hat sich mir ebenfalls gestellt. Den „Adamspfel" habe ich nicht verkartet, da die Daten zu spärlich waren. Zu den Hauptformen der Karte siehe loc.cit. Hier wird auch *gurzi* zitiert. Die Formen *blḥiḥa, blḥuḥa,* die Heath S.96 für „Kehle" zitiert, habe ich auch in der Gegend erfasst als *bəlḥēḥa, bəlḥōḥa, bəlḥūma* „Adamsapfel". Für das Ouargha-Gebiet zitiert Colin drei Formen ohne sie näher zu lokalisieren.

Karte 76 „Nacken“: s. Heath 91. *zrība* bedeutet eigentlich „Gehege“ und ist vielleicht scherzhaft, vgl. jemenitisch *masǧid al-gaml* „Nacken“, *qāᶜ* ist laut De Prémare „extrémité la plus reculée“. *gunna* ist bei De Prémare ebenfalls für das Jbala-Gebiet belegt als „nuque“, in Colin (1921) 111 als „occiput“.

Karte 79 „Arm“: Der Zusammenfall von „Arm“ und „Hand“ ist in beiden Landessprachen gegeben.

Karte 80 „Ellbogen“: Im berberischen Sprachgebiet finden sich in einigen Punkten Bezeichnungen, die auf das arabische *kᶜb* zurückgehen, wobei sich Wurzeln wie *kᶜb, kwᶜ, kᶜs* etc. je nach Dialekt auf alle möglichen Gelenke beziehen können: Ellbogen, Ferse, Knöchel.

Karte 81 „Achsel“: Siehe Heath. Das von ihm als „rural, north of Rb [Rabat]“ bezeichnete *duġduġ,* stellt er zu *dəġdəġ* „tickle, caress“. Die Form u.ä. sind vor allem für das Berberische belegt.

Karte 83 „Blase (an der Hand)“: „Warze“, „Schwiele“ (Callus) und „Blase“ sind möglicherweise von einigen Informanten durcheinandergebracht worden, obwohl sie bei der Befragung klar definiert wurden. Insbesondere bei einigen berberischen Formen habe ich nachträglich Zweifel.

Zu den einzelnen Formen: Formen des Typs *šəlbōxa* sind charakteristisch für den Osten und zu vergleichen mit Cheneb-Beaussier *šlfx* „se tuméfier, se gonfler“. Hierzu auch *šəlfāṭa* zu De Prémare *šəlfəṭ* „former une ampoule“. Zu *buwwāqa* siehe oben unter „Beule“. *bənnāra* ist eigentlich ein Pompon (s.o. „Hahnenkamm“). *nəbbāla* lautet in De Prémare *nbūla*, dort auch *təbbāxa, ləffāṭa, nəffāṭa*. Formen des Typs *bəššīxa* sind in den Wörterbüchern nicht nachzuweisen.

Karte 84 „Warze“: Zu *bərrāqūš* vgl. oben unter „Beule“ *bərqōqa.* Hier wurde auch die Form *məsmāṛ əl-kīf* genannt. Es handelt sich dabei jedoch um einen „calus, durillon de la plante des pieds particulier aux fumeurs de kif“ (De Prémare).

Karte 85: „Fingernagel“: *ṭfar, ṭfār-* soll heissen, dass bei Suffigierung der Vokal gelängt wird: *ṭfāri* etc. Zum Ouargha-Gebiet siehe Lévi-Provençal 207 „le *ḍ* initial est addouci en *d* comme à Tanger“, mit Verweis auf Marçais: *Textes* p. 299. Die Form auf der Karte stammt aus Assad.

Karte 86 „Brust“: Bei einigen Berberformen handelt es sich wohl um Plurale. Der Verlust der Emphase in **ṣadr > sdər* kommt auch in anderen arabischen Dialekten vor; vgl. auch **ṣdq > sdq.*

Karte 87 „Ferse“: Die Karte zeigt, dass *awrəz*, das nur noch in einem Randgebiet im Berberischen vorkommt, ursprünglich viel weiter verbreitet gewesen sein muss. Die Form findet sich auch in südlichen Berber-Dialekten.

Karte 88 „Knöchel“: siehe Heath 84. Die Wurzel *kᶜw* steht in anderen Dialekten für „Ellbogen“ *(kūᶜ). ᶜaṣba* und *gaṣba* sind womöglich Verwechslungen. *ᶜaṣba* bedeutet in De Prémare „tendon“, *gaṣba* „tout os long et creux“.

Ende von Teil II

RESUMEN

Este artículo trata de los dialectos marroquíes septentrionales, y contiene anotaciones filológicas sobre algunos zoónimos así como mapas acerca del léxico concerniente al cuerpo humano (las leyendas en los mapas están en alemán, inglés, francés y español). El lector deberá también tener en cuenta a J. Heath, *Jewish and Muslim dialects of Moroccan Arabic* (Londres 2002), quien comenta algunas voces del léxico aquí incluido. Los datos acerca del bereber, recopilados durante el trabajo de campo, se han omitido aquí al ser ahora superfluos gracias al atlas recientemente publicado por M. Lafkioui.

La primera parte de este artículo se publicó en EDNA 9.

Palabras clave: dialectos árabes marroquíes, norte de Marruecos, dialectología árabe, atlas dialectológico.

ABSTRACT

This article deals with North Moroccan Arabic dialects and contains philological notes on the names of some animals and newly annotated maps of names of body parts (legends of the maps are in German, English, French and Spanish). Readers are also referred to J. Heath: *Jewish and Muslim dialects of Moroccan Arabic* (London 2002) who comments on some items of the vocabulary included. Berber data collected during field work have been omitted being now superfluous on account of the atlas recently published by M. Lafkioui.

The first part of this article was published in EDNA 9.

Keywords: Moroccan Arabic dialects; North Morocco; Arabic dialectology, dialect atlas.

Peter Behnstedt (Dr. phil., Dr. habil.) is specialist for Arabic dialectology and author of the dialect atlases of Syria and Yemen and co-author of the dialect atlas of Egypt. He has taught in Egypt (Alexandria), in Syria (Aleppo), Tübingen, Heidelberg and Erlangen. He is now living in Chipiona (Spain).
E-mail: behnstedt@arrakis.es

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
11 (2007), pp. 59-71

TEXTOS DE NUAKCHOT: HABLANDO CON SU MÁS ANCIANO HABITANTE

AHMED-SALEM OULD MOHAMED BABA

1. Introducción

En el marco de la investigación sobre el dialecto ḥassāniyya iniciada hace algún tiempo, nos parece que la publicación de aquellos textos que relatan los ancianos constituye una tarea urgente por ser la memoria de una generación de la que quedan pocas personas y por su valor testimonial de un pasado sobre el cual se ha escrito poco. La presente entrevista tuvo lugar en el Barrio de lə-Kṣaṛ, núcleo inicial de la ciudad de Nwāgšūṭ[1] y capital actual de Mauritania, en agosto de 2005. El entrevistado se llama Kāh Wəll əž-Žännä, tiene noventa años y es originario de esta zona porque siendo nómada se desplazaba en un territorio cercano al pozo cuyo nombre lleva la ciudad de Nuakchot. Cuando se creó el puesto administrativo del gobernador, junto a la base militar que ya existía en Nuakchot[2], él instaló su jaima cerca de la guarnición militar, en un lugar llamado Bayḷa y trabajó como maestro coránico para los hijos del adjunto del gobernador de la aldea, un funcionario senegalés de la administración colonial. Más tarde se desplaza hacia lə-Kṣaṛ donde se ubica el primer núcleo administrativo del nuevo estado mauritano. Según fue creciendo la aldea, desempeñó varios oficios, sin dejar de mantener el contacto con sus familiares que seguían nomadeando en las cercanías de Nuakchot. En los años sesenta, adquirió un pequeño terreno, donde, con mucho esfuerzo, construyó la humilde casa

---

[1] *Nwāgšūṭ* (transcrito en francés: Nouakchott), nombre de la capital de Mauritania, tiene una etimología ambigua acerca de la cual existen básicamente dos teorías: bien topónimo de origen bereber: *n-wak-šoḏ* "lugar del animal que tiene la oreja cortada" o bien de origen árabe formado por dos palabras *nwāq* + *šoṭṭ* "camellas de la costa". Esta segunda teoría parece mucho más plausible puesto que éstas remiten al nombre de un pozo antiguo y bien conocido, frecuentado por los camelleros para abrevar allí su ganado y situado en el lugar en donde hoy se encuentra la ciudad de Nuakchot. Además, la tribu Ähl Buḥuḅäyni, dueña del pozo, tenía la costumbre de acercar las camellas a la orilla del mar porque creía que al escuchar las olas producirían más leche al ordeñarlas. Esta segunda teoría cobra fuerza por ser corroborada por la tradición oral y por varios investigadores que defienden el origen árabe de *Nwāgšūṭ.* En cambio, la primera tiene en su contra los hechos lingüísticos debido a que, por una parte, existe la palabra *šaṭṭ lə-bḥaṛ* "costa, playa" y, por otra, la evolución *šoḏ* > *šūṭ* resulta muy extraña, pues no existen casos de cambio *ḏ* > *ṭ* en ḥassāniyya, ni en los topónimos bereberes ni en préstamos de esta lengua.

[2] La fecha de la creación de este puesto militar coincide, según Muḥamädən wəll Sīd Bṛāhīm, con la entrada del colonialismo francés desde el Emirato de Trārzä: *u-taʃṛaf l-istiʃmāṛ ḏīk əs-sāʃa mən kīvənnu ʃād hāmmu yədxəl Mūritāni mn-əl-Gəblä u-mäkəṯṯu Sähūt l-mä w-ší v-Xṛūvä u-ši ʃand Nwāgšūṭ hūn...* "sabes, en aquel entonces, el colonialismo estaba empezando a penetrar en Mauritania a través de əl-Gəbla; se había instalado en Sahūt əl-ma, en Xṛūva y en Nwāgšūṭ....", cf. Ould Mohamed Baba (2006: 98).

en la que vive actualmente. Muchos de los datos que ofrece acerca de los inicios de la urbe de Nuakchot son ciertos y contrastables con los datos históricos conocidos. El hombre, a pesar de su avanzada edad, menciona muchos personajes, de los cuales algunos están todavía vivos, que, además de ser los primeros habitantes de la capital, fueron los primeros hombres políticos del Estado mauritano y sus primeros empresarios.

El entrevistado nos habla de los inicios difíciles de esta ciudad (un presidente que vive y trabaja en una jaima; pocos habitantes; una sola tienda que vende de todo; escasos coches; ausencia de escuelas y hospitales, etc.) cuyo emplazamiento en esta tierra de nadie fue decidido para que fuera un símbolo de unidad de la nueva nación evitando asimismo la interpretación regionalista que habría implicado la elección de cualquier otra ciudad que existiera en el país. Otra ventaja en la que se pensó era su proximidad al mar, que haría de ello un lugar de temperatura más agradable y, sobre todo, porque está muy cerca del lugar que, según la tradición local, ocupó el *Ribāṭ* donde se fundó el movimiento almorávide.

Después de cincuenta años, la capital de Mauritania es hoy en día una gran urbe con cerca de un millón de habitantes, con todos los problemas que esto supone.

Desde el punto de vista dialectológico existe un habla, que lleva décadas gestándose, a la que pertenece el siguiente texto.

2. Texto de la entrevista

P. *əntä äyntä žäyt hūn l-ḏi əd-däšṛa?*

R. *mā naʃṛav əl-ʃām yäġäyr wṛa lə-ʃmāṛa lli xbaṭ Dägūl v-Däkāṛ*[3]. *ḏīk əssāʃa änä vətt ʃətt*[4] *hūn v-Nwāgšūṭ ʃand Bäyḷa ḏi lli täll lə-Kṣaṛ.*

P. ¿Cuándo viniste aquí, a esta ciudad?

R. No sé el año, pero fue después de la bomba que De Gaulle hizo estallar en Dakar (1945). Entonces, yo ya estaba aquí en Nuakchot, concretamente en Bäyḷa que está al norte de lə-Kṣaṛ.

P. *gbaḷ tži l-Bäyḷa*[5] *mnäyn kənt?*

R. *llā kənt ʃandi ähli v-əl-bādiyyä täll Nwāgšūṭ.*

P. ¿Antes de venir a Bäyḷa, dónde estabas?

R. Estaba con mi tribu en la *bādiyya*, al norte de Nwāgšūt.

P. *Bäyḷa mnäyn? ʃläyn ʃan ḏi lə-bläydä lli vīhä əl-ḥabs?*

R. *Bäyḷa hūn täll əd-däšṛa, ḥḏä ṭrīg Ägžäwžət*[6], *ʃandhä kānət dyāṛ mn-ətṭīn l-äxyām mn-Idäyqub. əl-ḥabs l-äwwäl kān v-Bäyḷa u-ḏähu lli wāsä ḏä-l-ḥabs əlli bäyn lə-Kṣaṛ u-käbbitāl*[7] *yəngāllu zādhu Bäyḷa.*

---

[3] *ʃmāṛət Dägūl* "la bomba de De Gaulle". En este caso la fecha corresponde al año 1945. Esta expresión corresponde a un calendario local basado en el acontecimiento relevante de cada año.

[4] *ʃətt (< * ʃəd(ə)t),* del verbo *ʃād, iʃūd* "volverse, hacerse, etc."

[5] *Bäyḷa* es el nombre de un antiguo pozo que estaba situado al noreste de Nwāgšūṭ, donde en la época colonial se construyó una cárcel. Este nombre se ha conservado para designar la actual cárcel central de Mauritania, situada entre los dos barrios principales, *lə-Kṣaṛ* y *Kabbitāl.*

P. ¿Dónde está Bäyḷa? ¿No es acaso este lugar donde se encuentra la cárcel?
R. Bäyḷa está al norte de lə-Kṣaṛ, cerca de la carretera de Ägžäwžət. Ahí había antiguamente unas casas hechas de barro que pertenecían a unos miembros de la tribu Idäyqub. La primera cárcel estaba en Bäyḷa y por esta razón la actual cárcel situada entre Capital y lə-Kṣaṛ se llama también Bäyḷa.

P. *u-lə-Kṣaṛ*[8] *äyntä žäytu?*
R. *sābəg l-istiqlāl b-ʕiman.*

P. ¿Cuándo te trasladaste a lə-Kṣaṛ?
R. Unos años antes de la independencia.

P. *wāš kənt təštġal?*
R. *kənt ngaṛṛi äwlād käwri*[9] *kān huwwä nāyəb guvṛ*[10] *w-mnäyn mšä ʕətt ntäyvi*[11] *w-uwṛa ḏāk əštġalt v-ət-tižāṛa.*

P. ¿En qué trabajabas?
R. Enseñaba a los hijos de un africano que era el adjunto al gobernador. Cuando se marchó estuve trabajando como vendedor ambulante y más tarde como comerciante.

P. *mnäyn kənt sākən ḏīk əs-sāʕa?*
R. *əllā ḥḏä dāṛ əl-ḥākəm.*

P. ¿Dónde vivías en aquel entonces?
R. Vivía cerca de la casa del gobernador.

P. *ḏi lə-bläydä kānət äṣlän bīr waḷḷa ḥāsi waḷḷa āš?*
R. *hāḏi lə-bläydä kānət äṣlän bīr l-Ähəl Buḥuḅḅäyni*[12] *u-kānu qabāyəl əs-sāḥəl kāmlāt yūrdū-lu w-yəsgu ibəlhum hūn w-bgaṛhum ʕandu, yäġēr māhu muläwṣi*[13] *bīh lli māhu ṭwīl.*

P. ¿Qué era este lugar inicialmente, un pozo o qué?

---

[6] *Ägžäwžət,* nombre de una ciudad situada a unos 200 km al noreste de Nuakchot. En la década de los 60 y los 70 se desarrolló mucho debido a la explotación de una mina de cobre.

[7] *Käbbitāl,* del francés *capital* "capital" es el barrio nuevo que se construyó junto a lə-Kṣaṛ (barrio viejo) para convertirse en la capital de Mauritania. Estos dos barrios iniciales forman la ciudad de Nuakchot cuyo crecimiento posterior dio lugar al nacimiento de numerosos barrios nuevos (Tävraġ Zäynä, ʕAṛāvāt, əl-Minā, Las Palmas, etc.).

[8] *lə-Kṣaṛ* era una pequeña aldea con dos o tres casas que posteriormente se convierte en el núcleo de la que es hoy la ciudad de Nuakchot.

[9] *käwri* pl. *kwaṛ* "africano".

[10] *guvṛ* es la voz francesa *gouverneur* "gobernador, alcalde". El entrevistado usa indistintamente este préstamo y la palabra árabe *ḥākəm* (árabe clásico*: ḥākim*).

[11] *täyvä, itäyvi:* "ser un vendedor ambulante, especialmente de ganado".

[12] *Ähəl Buḥuḅḅäyni,* es el nombre de una conocida tribu cuyas tierras estaban situadas en el lugar donde hoy se encuentra la capital de Mauritania.

[13] *lawṣa, ilawṣi:* "reforzar la pared del pozo con vigas circulares unidas con cemento".

R. Este lugar era inicialmente un pozo perteneciente a la tribu Ähəl Buḥuḇḇäyni, pero todas las tribus de *əs-Sāḥəl* (la franja costera) venían a hacer su aguada aquí y abrevaban sus camellos, sus vacas; pero este pozo no tenía las paredes reforzadas con cemento porque no era muy profundo.

P. *hāḏi l-aṛḍ mən hūmä ähəlhä l-äṣliyyīn?*
R. *ähəlhä äṣlän llā Ähəl Buḥuḇḇäyni lli kānu yəžžäwlu v-ḏi l-äṛāḍ b-ḥaywānhum.*

P. ¿Y quiénes son los auténticos propietarios de todas estas tierras?
R. Sus propietarios son la tibu Ähəl Buḥuḇḇäyni que nomadeaban en estas tierras con su ganado.

P. *äyntä ʕādət kṣaṛ?*
R. *ʕādət kṣaṛ*[14] *wṛa ḏāk yäġäyr kān vīh əllā dāṛ waḻḻa dāṛayn mn-əṭṭīn w-uwṛa ḏāk bnāw hūn əṣ-ṣnādṛa ṣangä*[15].

P. ¿Cuándo se convirtió en aldea?
R. Se convirtió en aldea más tarde, pero sólo tenía una o dos casas de barro; después los militares construyeron un campamento militar aquí.

P. *w-əd-däšṛa mn-əmnäyn kānət šārbä?*
R. *mn-əl-ḥisyān əlli kānu hūn äṣlän v-lə-Kṣaṛ.*

P. ¿La aldea de dónde obtenía el agua?
R. De los pozos que había aquí antiguamente en lə-Kṣaṛ.

P. *w-(ə)nḇaḻḻkä*[16] *kānət hūn v-lə-Kṣaṛ ḥḏä dāṛ əl-ḥākəm mn-ḏāk əd-dähaṛ waḻḻa žḏīdä?*
R. *ḏīk (ə)btnāt wṛa l-istiqlāl v-bläd ðāyä*[17] *kānət vämm äṣlän.*

P. ¿Un aljibe que había aquí en lə-Kṣaṛ, cerca de la casa del gobernador, es antiguo o nuevo?
R. Ese aljibe fue construido después de la independencia, en un lugar donde había una charca.

P. *zämän ən-nṣāṛa kān sākən ḥḏāha ḥadd?*
R. *əllā əl-qabāyəl lli kānu äṣlän hūn kīf ähəl ḇuḥuḇḇäyni w-Tändġa w-Tāgunānət.*

P. ¿En la época colonial, vivía gente cerca de la ciudad?
R. Sólo las tribus que eran originarias de aquí, como ähəl Buḥuḇḇäyni, Tändġa y Tāgunānət.

---

[14] *kṣaṛ* (pl. *kṣūṛ*) significa "pequeña aldea con pocas casas, generalmente de barro, que los beduinos solían utilizar temporalmente".

[15] *ṣangä* (pl. *ṣnəg*) "campamento militar, especialmente de soldados que montan meharíes; unidades del ejército colonial", cf. Taine-Cheikh (1988: 1250). Acerca de la existencia de este campamento militar, cf. Ould Mohamed Baba (2006: 104).

[16] *ənḇaḻḻkä* (voz probablemente africana) "aljibe".

[17] *ðāyä* (< ár. cl. *ʔaḍāt*) "estanque, charca".

P. *ḏāk əz-zämän əṣ-ṣnādṛa*[18] *xālgīn*?
R. *kānu hūn gaṛd särkäl*[19] *mgaṛdīn*[20] *dāṛ guyṛ u-ʕand-hum kaṭṭkaṭṭ*[21] *wätä*[22] *mən wätāt Läkum*[23].

P. ¿En aquella época había militares?
R. Estaba el cuerpo llamado *gaṛd särkäl* "guardia municipal" que vigilaban la casa del gobernador y tenían un 4 x 4, un coche de la compañía Lacombe.

P. *gaṭṭ xləg hūn säyl ḏīk əssāʕa?*
R. *ḥagg baʕd, gaṭṭ xləg hūn säyl mtīn gbaḷ l-istiqlāl u-dägdäg dyāṛ əṭ-ṭīn əlli gāʕ hūmä lli kānu xālgāt w-əddägədgət dāṛ ə-ḥākəm*[24].

P. ¿Hubo alguna vez una riada?
R. Sí, ciertamente, hubo una riada muy fuerte antes de la independencia; destruyó las casas de barro, las únicas que había aquí y destruyó la casa del gobernador.

P. *ən-nās š-kān hūn mənhä?*
R. *näʕəṛv-u baʕd, kān hūn guyṛ u-kān hun nāyb-u əl-käwri u-kān hun Muḥammäd ʕabdäḷḷāhi wəll əl-Ḥassän, u-kān hun wāḥəd mn-Äwlād Däyṃān yəngāllu Muḥammäd Ṣāləḥ ämälāẓ*[25] *mʕa guyṛ ən-nəṣṛāni*[26].

P. ¿Qué personas había aquí?
R. Lo sé bien, estaba el gobernador, su adjunto, el africano. Estaba también Muḥammäd ʕAbdäḷḷāhi wəll əl-Ḥassän[27], un miembro de la tribu Äwlād Däyṃān llamado Muḥammäd Ṣāləḥ[28], traductor con el gobernador, el francés.

---

[18] *ṣnādṛa* (pl. *de ṣandṛi*) "soldados; guardias; gendarmes; aduaneros".

[19] *gaṛd särkäl* expresión francesa correspondiente a un cuerpo de guardia colonial llamado *garde de cercle* cuya misión era la custodia de los locales del gobernador francés de cada departamento o región, cf. Ould Mohamed Baba (2003: 63).

[20] *mgaṛdīn* (del francés *garder*) "que vigilan".

[21] *kaṭṭkaṭṭ* préstamo del francés *quatre quatre* "4 x 4" (vehículo todoterreno).

[22] *wätä:* (del francés *auto*) "coche", cf. Ould Mohamed Baba (2003: 67).

[23] *läkum* "Lacombe (y Compañía)" era una empresa europea que alquilaba y vendía coches y piezas de recambio, cf. Ould Mohamed Baba (2003: 68).

[24] La riada a la que alude el entrevistado ocurrió en el año 1956 y destruyó todas las casas hechas de barro, las únicas que había. Se volvieron a construir otras para albergar las oficinas y la residencia del gobernador colonial.

[25] *ämälāẓ* voz bereber que significa "intérprete, traductor".

[26] *nəṣṛāni* (pl. *nṣāṛa*) significa europeo en general y, en especial, los franceses. En el ḥassāniyyä del Sáhara Occidental, *nəṣṛāni* (pl. *nṣāṛa*) designa especialmente a los españoles.

[27] Muḥammäd ʕAbdäḷḷāhi wəll əl-Ḥassän fue una personalidad relevante en la época de la independencia; ocupó varios puestos importantes en los primeros gobiernos de Mauritania. En los archivos fotográficos de aquella época aparece frecuentemente junto al primer presidente de Mauritania, Muxtār wəll Dāddāh, cf. *Nouakchott capital de la Mauritanie. 50 ans de défi*, pp. 30-31.

[28] Se trata de Muḥammäd Ṣāləḥ wəll əš-Šäyx, un famosísimo intérprete de la época colonial que ocupó después de la independencia puestos muy importantes en el gobierno.

P. *u-mən hūn mn-ähl-əl-Gəblä?*
R. *əmmāli gəttlak ʕan kān hūn Muḥammäd Ṣāləḥ u-kān hun Muḥammäd ʕabdälḷāhi wəll əl-Ḥassän u-waḥdäyn xṛayn.*

P. ¿Qué personas de la región de əl-Gəblä estaban aquí?
R. Ya te dije que estaban Muḥammäd Ṣāləḥ y Muḥammäd ʕAbdälḷāhi wəll əl-Ḥassän y otros.

P. *w-ähəl Buḥuḇḇäyni kān hūn mənhum ḥadd?*
R. *hūmä gāʕ llā hūmä lli kānu hūn bih lli hāḏi l-aṛḍ äṣlän lhum, hūma kānu äkṭaṛ ən-nās hūn, v-əd-dašṛa u-v-əl-bādiyyä lli ḥḏāhä kānu itäyvu*[29] *b-əl-ḥaywān iẓibūh hūn lə-d-däšṛa.*

P. ¿Había aquí alguien de la tribu ähəl Buḥuḇḇäyni?
R. Prácticamente eran los únicos que estaban aquí porque estas tierras eran suyas; la mayoría de la gente de aquí eran ellos, tanto en la ciudad como en la *bādiyya* que la rodeaba. Vendían ganado que traían aquí a la aldea.

P. *u-mən hūn mn-ähl əš-šaṛg?*
R. *ähl əš-šaṛg mā kān hūn mənhum ḥadd, ḏūk mā žāw māhu wṛa l-istiqlāl b-yaser bīhum lli mā ibäddlu äṛḍhum b-ši.*

P. ¿Había aquí alguien de *ähl-əš-šaṛg* (las tribus del Este y Sureste de Mauritania)?
R. No, no había aquí nadie de *ähl-əš-šaṛg*; aquellos vinieron mucho después de la independencia porque no cambian su tierra por nada.

P. *u-lə-kwaṛ š-kān hūn mənhum?*
R. *ḏīk əssāʕa mā hūn mənhum ḥadd yäkūn ḏä lli gəttlak ʕanni kənt ngaṛṛī-lu äwlādu, yəngāllu Dūdu Gäyy, mən Sänägāl; kān sākən ḥḏä dāṛ əl-ḥākəm.*

P. ¿Había aquí africanos?
R. En aquella época no había aquí ningún africano, con excepción de aquel que te mencioné que se llamaba Dūdu Gäyy, de origen senegalés el cual vivía cerca de la casa del gobernador.

P. *äwwäl əl-bunyān hūn v-lə-Kṣaṛ šənhu?*
R. *ḏīk əd-dwäyrä əlli ḥḏa läkum*[30].

P. ¿Cuáles fueron las primeras obras de construcción aquí en lə-Kṣaṛ?
R. La casa que está situada al lado de Lacombe (y Compañía).

P. *äyntä əbtnāt əd-däšṛa käbbitāl?*
R. *käbbitāl mā usäntä v-bunyānhä iläyn wṛa l-istiqlāl b-šwäyy, žä hun dägūl w-ḥḏaṛ l-ṭaṛḥət əl-ḥažṛa, žābu äṭəlt ḥžāṛ ḥažṛa bayḏa mn-Ādrār u-ḥažṛa ḥamṛa mən Tagānt,*

[29] Cf. nota 11.
[30] Cf. *supra.*

u ḥažṛa mn-ət-ṭīn gābḏūha mən hūn mn-Nwākšūṭ[31]*. gbaḏ wəll Dāddāh ši-mən simōh*[32] *u-dāru ṭaḥt lə-ḥžāṛ u-gāmu iṣṣafgu w-mšāw*[33].

P. ¿Cuándo se inició la construcción del barrio llamado *Käbbitāl* ("la capital")?
R. La construcción de la capital no se inició hasta poco después de la independencia[34]. Vino aquí De Gaulle y asistió a la puesta de la primera piedra. Se trajeron tres piedras: una piedra blanca de la provincia de Ādrār; una roja de Tagānt y una de barro de Nuakchot. Wəll Dāddāh cogió una cantidad de cemento y la puso bajo las piedras, aplaudieron y se fueron.

P. *mənhu l-ḥākəm l-äwwäl l-əd-däšra?*
R. *Wəll Xayyāṛ huwwä l-mēṛ*[35] *l-äwwäl l-əd-däšra mnäyn mšä ən-nəṣṛāni u-žä l-istiqlāl ʕād huwwä l-mēṛ.*

P. ¿Quién fue el primer alcalde de la ciudad?
R. El primer alcalde de la ciudad fue Wəll Xayyāṛ cuando se marchó el francés y se obtuvo la independencia.

P. *mənhu əlli gässäm brəz əd-dašṛa?*
R. *Wəll Xayyāṛ huwwä əlli xaṭṭaṭ ḏi əd-dašṛa w-ʕṭa brəz l-ən-nās kāmla ānä ʕṭāni bärzä hūn ḥḏä əl-maṛṣa v-bläyda vīha ḥsäyyāt ḥḏa əl-maṛṣa māhum iʕūd bārəd mʕa əṣ-ṣbāḥ w-iʾūd ḥāmi ʕagbən nhāṛ.*

P. ¿Quién repartió las parcelas de la ciudad?
R. Fue Wəll Xayyāṛ quien diseñó el primer plano de la ciudad y concedió parcelas a todos los habitantes; a mí me concedió una parcela cerca del mercado de aquí, en un lugar donde había unos pozos de agua que por la mañana era fresca y por la tarde era caliente.

P. *škān xāləg mn-ət-tižāṛa?*
R. xāləg wāḥəd yəngāllu Wəll Xyāṛ huwwä l-äwwäl vtaḥ bäyt kān ibīʕ vīh əl-lḥam w-ʕgäb ʕād ibīʕ šiyāt xṛāt w-wṛa ḏāk b-zämän žāw hūn Wlād Bəssba[36] *mn-Ndaṛṛ w-bnāw əḅḅātīghum*[37] *ḏu lli mäzālu hūn v-lə-Kṣaṛ.*

---

[31] Las tres piedras a las que alude el entrevistado simbolizan la unificación de las diferentes regiones del país en un lugar común que es la capital. En la imagen de archivo aparecen tres ladrillos, cf. *Nouakchott capital de la Mauritanie. 50 ans de défi*, p. 30.

[32] *simōh* préstamo del francés *ciment,* cf. Ould Mohamed Baba (2003: 66).

[33] Este suceso que relata el entrevistado está documentado; de hecho el general De Gaulle asistió a la puesta de la primera piedra de la ciudad el 10 de diciembre de 1960, junto con el presidente Wəll Dāddāh, y el presidente de la Asamblea Nacional Muḥammäd ʕAbdälḷāhi wəll əl-Ḥassän (personaje citado anteriormente, cf. *supra*), cf. fotografía y comentario de este hecho en *Nouakchott capital de la Mauritanie. 50 ans de défi*, p. 30.

[34] Aunque el primer plan urbanístico fue aprobado en la época colonial para una superficie de 1 km^2, según Ould Maḥbūb (1992: 45).

[35] *mēṛ* es la voz francesa *maire* "alcalde" que forma parte de los préstamos consolidados en ḥassāniyya.

[36] Se trata de una tribu originaria del Sáhara cuyos miembros se dedican al comercio.

[37] *əḅḅātīg* (pl. de *butīg*) voz de origen francés *boutique,* cf. Ould Mohamed Baba (2003: 63).

P. ¿Qué comercios había?
R. Había aquí un tal Wəll Xyāṛ que fue el primero en abrir una tienda para vender carne, luego empezó a vender otras cosas. Pasado un tiempo vinieron los Wlād Bəssbaʕ de Saint Louis y construyeron sus tiendas que están todavía aquí en lə-Kṣaṛ.

P. *äyntä ʕādət Nwākšūṭ hiyyä l-ʕāṣmä?*
R. ʕādət hiyyä l-ʕāṣmä mnäyn mšāw ən-nṣāṛa w-ʕṭāw l-istiqlāl l-Mūritāni ʕām Zärg wiyy w-nūn[38].

P. ¿Cuándo se convirtió Nuakchot en capital?
R. Se convirtió en capital cuando se fueron los franceses y concedieron la autonomía interna (tres años antes de la independencia), en el año de *Zärg wiyy w-nūn* (referéndum).

P. *mnäyn kān sākən əṛṛaʾīs? w-mnäyn kān yəštġal.*
R. *kān sākən v-xaymä w-yəštġal vīhä iläyn bnāw dāṛ ər-riʾāsä ḏīk əlli ḏaṛk v-käbbitāl.*

P. ¿Dónde vivía el Presidente y dónde trabajaba?
R. Vivía en una jaima y trabajaba en la misma[39] hasta que construyeron la casa de la presidencia que está ahora en la capital.

P. *w-əl-ḥukūmä mnäyn kānət tžämmaʕ?*
R. *əllā kānu yəžtämʕu v-ḏīk əl-xaymä iläyn btnāt dāṛ ər-riʾāsä w-btnāt dāṛ əl-žämʕiyyä əl-waṭaniyyä.*

P. ¿Dónde se reunía el gobierno?
R. Se reunía en la jaima hasta que se construyó la casa de la presidencia y la casa de la Asamblea Nacional.

P. *šärikət əl-Bäšīr Wəll Bäzäyd*[40] *äyntä säntāt əš-šaglä?*
R. *säntāt əš-šaglä wṛa l-istiqlāl, huwwä əlli bnä lə-msīd lə-ʕatīq*[41] *gbaḷ ḏāk kānət hūn šäṛīkä bunyān xṛa māni mətväggäd äsəmhä*[42] *hiyyä əlli bnāt dyāṛ säkän ʕummāl əl-ḥukūmä*[43] *ḏūk bḷōkāt*[44] *əlli v-käbbitāl w-bnāt burōhāt*[45] *w-dāṛ əṛ-ṛiʾāsä. u-xālgīn*

[38] *Zärg wiyy w-nūn:* (lit. "elecciones de sí y no") "referéndum". Según calendario local, corresponde al año 1957 en el que Francia otorga a su colonia, Mauritania, la posibilidad de decidir, mediante referéndum, si continúa bajo dominio francés o se independizaba, cf. Ould Mohamed Baba (1996: 164).

[39] Hecho confirmado por los archivos. Durante algún tiempo el presidente vivía y trabajaba en una jaima, cf. fotografía en *Nouakchott capital de la Mauritanie. 50 ans de défi*, pág. 18.

[40] *šärikət əl-Bäšīr wəll Bäzäyd:* se trata de una Constructora muy conocida en Mauritania que se encargó de construir todos los grandes edificios de Nuakchot, durante los primeros años de la independencia, entre los cuales figura la mezquita llamada vieja, la primera que se construyó en la capital mauritana.

[41] *lə-msīd lə-ʕatīq* "la mezquita vieja", cf. nota *supra*.

[42] Tal vez se trate de una empresa que se llamaba Société d'Urbanisme et de Constructions Immobilières de Nouakchott (S.U.C.I.N) a la que se encargó la construcción de los primeros edificios públicos de la nueva capital.

[43] *ʕummāl əl-ḥukūmä* "funcionarios del gobierno".

šaṛāyik xṛāt hūmä lli bnāw wṛa ḏāk dyāṛ xṛāt l-əlḥukūmä, u säntān ənnās kəllhä yəbni dāṛ l-ṛāṣu yāsər mənhum bnāwh maṣūhāt[46] *mən sänägāl kīv dyāṛ mädīnä ṭlātä*[47]*...*

P. ¿La empresa de Bäšīr Wəll Bäzäyd cuándo inició sus obras?
R. Inició sus obras después de la independencia; es esta empresa la que construyó la mezquita antigua. Antes había otra empresa de construcción, de cuyo nombre no me acuerdo, que edificó las viviendas de los funcionarios del gobierno, aquellos edificios que están en el barrio *käbbitāl* y construyó los edificios que albergan las oficinas y la presidencia. Había también otras empresas que construyeron más tarde otros edificios del gobierno. Los habitantes empezaron a construirse cada uno una casa, la mayoría de ellas las edificaron albañiles de Senegal, como es el caso de las casas de Madīna Ţlāţä.

P. *äyntä ənvätḥu əl-mädārəs v-əddäšṛa?*
R. *əllā wṛa l-istiqlāl b-ʕām vätḥu mädṛasa v-käbbitāl.*

P. ¿Cuándo se abrieron las escuelas?
R. Fue un año después de la independencia, abrieron una escuela en el barrio llamado Capital.

P. *lə-kṣaṛ kān vī-h ṭabb?*
R. *kān hūn əllā hāḏa ṭabb əlli ḥḏä əl-maṛṣa*[48].

P. ¿Había algún hospital en lə-Kṣaṛ?
R. No había más que el hospital que había cerca del mercado.

P. *əl-wätāt škān xāləg mənhum?*
R. *əlli kān xāləg mən əl-wätāt əllā wätāt läkum əlli kānu igīsu lə-gwārəb w-igīsu Äţār.*

P. ¿Había coches?
R. Los únicos que había eran los de la (compañía) Lacombe que cubrían los trayectos entre Nuakchot y lə-Gwārəb (Rosso) y entre Nuakchot y Äţār.

P. *əd-däšṛa kānət vīhä mädṛasä?*
R. *mānäḽḽa äwwäl mädṛasä waḥda əbtnāt v-käbbitāl wṛa l-istiqlāl.*
P. ¿Había alguna escuela?

---

[44] *blōk* (pl. *bḽōkāt*) del francés *bloc* "bloque (de viviendas)".

[45] *birōh* (pl. *birōhāt*) del francés *bureau* "oficina; despacho, cf. Ould Mohamed Baba (2003: 63).

[46] *maṣōh* (pl. *maṣōhāt*) préstamo del francés *maçon* "albañil", cf. Ould Mohamed Baba (2003: 65).

[47] Acerca de los primeros barrios de la ciudad y sus edificios más emblemáticos, cf. E. Ould Mohamed Baba (2004: 11)

[48] *maṛṣa* es la palabra francesa *marché* "mercado" que constituye un préstamo consolidado en ḥassaniyya, cf. Ould Mohamed Baba (2003: 66).

R. No, en absoluto. La primera escuela fue una que se construyó en el barrio Capital, después de la independencia.

P. *mətväggäd äsämi ḏūk lə-xyām läwwlāt lli kānu sāknīn v-käbbitāl waḷḷa hūn v-lə-Kṣaṛ?*

R. *kānu hūn xyām mn-ähl əl-Gəblä u-waḥdāt mn-ähl Ādrār w-v-käbbitāl kwaṛ u-tämm ḏä əllā yənzād šayʾan fa-šayʾan*[49].

P. ¿Te acuerdas de los nombres de las primeras familias que vivían en el barrio Capital o en lə-Kṣaṛ?

R. Había algunas familias de əl-Gəblä (región suroccidental), otras de Ādrār; en el barrio Capital habías algunos africanos y aquella población empezó a aumentar poco a poco.

P. *mətväggäd äsämi əš-šaxṣiyyāt əlli kānu hūn?*

R. *mətväggäd Buddāh Wəll əl-Buṣayri əlli huwwä äwwäl imām msīd v-əd-däšṛa kān sākən hūn ḥḏä ṭabb lə-Kṣaṛ u-mətväggäd Äḥmäd Wəll Muḥammäd Ṣāləḥ*[50] *əlli huwwä kān kātəb ḥəzb əš-šaʿb w-Daḥmān Wəll əš-Šäyx əlli kān ämäḷāẓ w-əl-Muxtāṛ Wəll Ḥāmidun*[51] *əlli kān v-ər-riʾāsä w-Muḥammäd sāləm Wəll Mxayṭiṛāt*[52] *w-Muḥammäd əl-Muxtār Wəll Maʿṛūf*[53] *w-Ahmäd Bābä Wəll Aḥmäd Miskä*[54] w-*Wlād Abū-Mädyän w-Sulämān Wəll əš-Šäyx Sidiyyä*[55] *w-Bäyägi Wəll ʿĀbidīn*[56] *w-*

[49] *šayʾan fa-šayʾan* es una expresión clásica muy usada en ḥassāniyya.

[50] Äḥmäd wəll Muḥammäd Ṣāləḥ fue efectivamente, tal como nos dice el entrevistado, el primer secretario del Partido del Pueblo, cuyo secretario general llegó a ser el primer presidente de Mauritania, Muxtār wəll Dāddāh. Ocupó la cartera de Interior en los primeros gobiernos de Mauritania.

[51] əl-Muxtāṛ Wəll Ḥāmidun, al que alude aquí el entrevistado, era uno de los intelectuales más importantes de Mauritania en el siglo XX. Fue historiador y un erudito que vivió 96 años dedicados en gran parte a la investigación histórica y a la erudición. Nació en 1898 en las cercanías de Mederdra en el seno de una de las familias más célebres por su sabiduría. Durante toda su infancia y juventud recorrió las *maḥəḍra* (escuelas tradicionales de Mauritania) para aprender *fiqh* y las ciencias de la lengua árabe. Entre 1936 y 1944 trabajó como maestro para después ser nombrado investigador en el IFAN (Institut Français d'Afrique Noire) con sede en Dakar. Entre 1959 y 1967 es nombrado consejero en la presidencia de Mauritania. Posteriormente se dedicó a la investigación de la historia de Mauritania sobre la que tiene escrita una enciclopedia en varios volúmenes que lleva por título *Ḥayāt Mūrītānyā*. Su gran interés por la historia y su investigación le hicieron merecedor del apodo de "Ibn Xaldūn de Mauritania" que le pusieron los investigadores. Tiene además numerosas poesías, tanto publicadas como inéditas. Murió el 25 de junio de 1993. Cf. una breve biografía suya en an-Naḥwi (1987:531)

[52] Que ocupó varios cargos importantes en los primeros años de la independencia.

[53] Fue ministro en los primeros gobiernos y posteriormente el primer embajador de Mauritania en España.

[54] Intelectual y político mauritano; participó en los primeros gobiernos de la nueva nación, pero posteriormente se autoexilió en Francia donde llevó a cabo una actividad periodística muy destacada escribiendo crónicas en la revista Afrique-Asie. Publicó en 1970 una traducción parcial de la obra de aš-Šinqīṭī, bajo el título: *Al Wasît. Tableau de la Mauritanie au début du xxè siècle*.

[55] Suläymān wəll əš-Šäyx Sidiyyä fue una personalidad muy destacada por ser el nieto de əš-Šäyx Sidiyyä əl-kabīr que fue quien ayudó a Francia a penetrar en Mauritania mediante una

uwṛa ḏāk žāw waḥdäyn xṛayn mənhum Gärrām əl-Maṛṛākší[57] *ḏāk mūlä əl-vūr*[58] *əlli kān hūn u-Hämmām əlli bnä sinämā ṭ-ṭānyä wṛa ḏīk l-äwwlä lli bnä Gumēz*[59].

P. ¿Te acuerdas de los nombres de las personalidades que había aquí?

R. Me acuerdo de Buddāh Wəll əl-Buṣayri, el primer imán de la primera mezquita de la ciudad que vivía aquí cerca del hospital de lə-Kṣaṛ; me acuerdo de Äḥmäd Wəll Muḥammäd Ṣāləḥ, que fue el primer Secretario del Partido del Pueblo; de Daḥmān Wəll əš-Šäyx, que era intérprete, de əl-Muxtāṛ Wəll Ḥāmidun, que trabajaba en la Presidencia; la familia Abū-Mädyän y Sulämān Wəll əš-Šäyx Sidiyyä, Bäyägi Wəll ʕĀbidīn. Después vinieron otras personas entre las cuales Gärrām əl-Maṛṛākši aquel que tenía un horno aquí.

Estaba también Hämmām el que construyó el segundo cine después del primero que fue construido por Gómez.

P. *əl-Muxtār wəll ʕṬäymīn ḏāk bu-ləḥyä əlli yəngāl ʕan ṣənvu ʕlä waṛgət älf ugiyyä*[60] *äyntä žä hūn?*

R. *ḏāk mən ḏūk l-äwwlīn žāw hūn, kān yəštġal v-əl-mäyṛiyyä*[61].

P. ¿əl-Muxtār Wəll ʕṬäymīn, aquel barbudo del que se cuenta que su foto está en el billete de mil ugiyyas, cuándo vino aquí?

R. Aquel era uno de los primeros que vinieron aquí.

P. *äyntä žāw ähəl l-iḏāʕa mən Ndaṛṛ*[62]*?*

---

famosa *fatwà* que consideraba lícito el trato con el ocupante extranjero no musulmán si garantiza la paz y la estabilidad del país, cf. nota bibliográfica breve en Ould Mohamed Baba (2006: 100). Suläymān wəll əš-Šäyx Sidiyyä ocupó puestos administrativos en los primeros gobiernos por ser además familiar del primer presidente de Mauritania, Muxtar wəll Dāddāh. Según varios testigos de la época, fue famoso por ser uno de los primeros miembros del Partido del Pueblo Mauritano (PPM) que se negó a firmar una carta de dimisión en blanco, a la que estaban obligados los miembros del Partido del Pueblo antes de tomar posesión de un cargo político y como consecuencia de ello fue expulsado de dicho partido en 1964.

[56] Conocido hombre político que ocupó varios cargos ministeriales antes de defender, desde el parlamento, un sistema democrático en el naciente estado, lo que le costó finalmente la expulsión del Partido de Pueblo Mauritano.

[57] Gärrām əl-Maṛṛākši era un marroquí que se instaló en lə-Kṣaṛ y tuvo el primer horno de la ciudad; se especializó en el *məšwi* (cordero asado y relleno con cuscús).

[58] *əl-vūr:* voz francesa *four* "horno", cf. Ould Mohamed Baba (2003:65).

[59] Se trata de Gómez, un empresario canario que construyó un edificio donde abrió el primer restaurante *(Chez Gomez)* y el primer cine de Nuakchot. Ambos establecimientos estuvieron funcionando hasta finales de los años 70.

[60] *ugiyyä* (ár. cl. *ʔūqiyya*) es la moneda nacional de Mauritania desde que abandonó la zona del franco africano *(franc CFA)* en 1974. En ḥassāniyyä nunca se empleó el término franco ya que la denominación *ugiyyä* se usaba para la moneda de cinco francos y el propio franco era llamado *xums* "quinto (de franco)".

[61] *əl-mäyṛiyyä* es la palabra francesa *mairie* "alcaldía".

[62] *Ndaṛṛ* es el nombre que dan los mauritanos a la ciudad de Saint Louis (Senegal), que fue la capital administrativa de Mauritania durante la época colonial.

R. *žāw wṛa l-istiqlāl w-dāru āntēnāt*[63] *ḫḍä lə-bḥaṛ w-kānu yənsämʕu əllā sāʕtäyn ižību vīhum l-axbāṛ w-əl-bäläġāt w-šwäyy mn-əl-häwl žä hūn Muḥammäddən Wəll Sīdi Bṛāhīm*[64] *u-Wəll ət-Täwmi*[65].

P. ¿Cuándo trajeron la emisora de radio de Saint Louis (Senegal)?

R. La trajeron después de la independencia; pusieron las antenas cerca del mar. Sólo emitía dos horas para dar las noticias, los comunicados y un poco de música. Vinieron aquí Muḥammäddən Wəll Sīdi Bṛāhīm y Wəll ət-Täwmi.

BIBLIOGRAFÍA

AN-NAḤWI, Al-X. 1987. *Bilād šinqīṭ al-manānara wa-r-ribāṭ*. Túnez.

CORRIENTE, F. 1992. *Árabe andalusí y lenguas romances*. Madrid.

CORRIENTE, F. 1997. *A Dictionary of Andalusi Arabic*. Leiden-New York- Köln.

CORRIENTE, F. y FERRANDO, I. 2005. *Diccionario avanzado árabe*. Barcelona.

FERRANDO, I. y SÁNCHEZ SANDOVAL, J.J. (eds.). 2003. *AIDA 5th Conference Proceedings*. Cádiz.

MINISTÈRE DE LA CULTURE, DE LA JEUNESSE ET DES SPORTS (Ed.). 2006. *Nouakchott capital de la Mauritanie. 50 ans de défi*. Nouakchott

OULD CHEIKH, A. 1988. *Eléments d'histoire de la Mauritanie*. Nouakchott.

OULD HAMIDOUN, M. 1952. *Précis sur la Mauritanie*. Saint-Louis-Sénégal.

OULD HOMODY, M. S. 1993. "Mauritanie: le face à face pluriséculaire avec l'Europe (1415-1960)". En: *Attaalim, revue pédagogique et culturelle*, 24, 64-82.

OULD MAḤBŪB, S. 1992. "*Muškilat attaḥaḍḍurr fī mūrītānyā (namūḍağ muškilat assakan fī nwākšūṭ*)". En: *Almağalla alğuġrāfiyya al- mūrītāniyya,* nº 1, 44-57.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 1996. "Refranero en dialecto árabe ḥassāniyya". En: *Anaquel de Estudios Árabes*, 7, 145-240.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 1998. "*Äṣl el-biḍān:* textos de Məḍḍärəḍrä (Mauritania)". En: *EDNA* 3, 163-201.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2001 "Léxico del refranero ḥassāní". En: *Anaquel de Estudios Árabes*, 12, 555-593.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2002 "El dialecto ḥassāniyya de el-Gebla: Textos para su estudio". En: *EDNA*, 6, 233-251.

OULD MOHAMED BABA, A-S. 2003. "Les emprunts du dialecte ḥassāniyya à la langue française". En: *AIDA 5th Conference Proceedings*. Cádiz. 61-74.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2005. "*lə-ġna*, poesía popular en ḥassaniyya". En: *EDNA*, 9, págs. 205-231.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2006. "Relato en dialecto ḥassāniyya acerca de la biografía del Emir Aḥmad Wəll əd-Dayd". En: *EDNA*, 10, 93-107.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2008a. "Árabe ḥassāniyya de Mauritania". En Corriente, F. y Vicente, Á. (eds.), *Manual de dialectología árabe*, 311-351.

---

[63] *āntēnāt* (sg. *āntēn*), del francés *antenne* "antena".

[64] Especialista en poesía popular mauritana que animaba un programa en la radio mauritana, cf. nota bibliográfica breve en Ould Mohamed Baba (2006: 94).

[65] Técnico de sonido de la radio mauritana en la que trabajó desde su creación en Senegal y continuó cuando fue trasladada a Nuakchot.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2008b. "El consonantismo de los dialectos árabes". En: *Anaquel de Estudios Árabes*, 19, 141-158.
OULD MOHAMED BABA, E. 2004. *De mémoire de nouakchottois*. París. L'Harmattan.
OULD MOHAMED BABA, E. 2006. "Nouakchott durant les premières décennies de l'indépendance". En *Nouakchott capital de la Mauritanie. 50 ans de défi*, 168-177.
OULD MOHAMED BABA, E. 2007. *La Mauritanie, un pays atypique*. París. L'Harmattan.
TAINE-CHEIKH, C. 1988-. *Dictionnaire Ḥassāniyya-Français*. París.
TOUPET, Ch. (dir. ed.) 1977. *Atlas de la République Islamique de Mauritanie*. Éditions J.A.

RESUMEN

Este artículo analiza un relato acerca de los orígenes y la historia de la ciudad de Nouakchott que hace uno de sus más viejos habitantes.

Se estudian tanto los rasgos dialectales del texto como los datos históricos relativos a topónimos.

Palabras clave: dialectología árabe, hassaniyya, Mauritania, historia local mauritana, Nouakchott.

ABSTRACT

This article provides an analysis of a narrative account of the origins and history of the city of Nouakchott by one of its eldest inhabitants.

Both the linguistic features of the text and the historical data concerning local place names are dealt with.

Keywords: Arabic dialectology; Hassaniyya; Mauritania; Mauritanian local history; Nouakchott.

Ahmed-Salem Ould Mohamed Baba is professor of Arabic dialectology at the Universidad Complutense de Madrid.
E-mail: aouldmoh@filol.ucm.es

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
11 (2007), pp. 73-100

EXÉGESIS BÍBLICA DEL PERIODO DE TAIFAS: EL COMENTARIO DE IBN ĞIQAṬELA AL SALMO 68

JOSÉ MARTÍNEZ DELGADO - KHADIYA SA'IDI

El Salmo 68 ha dado lugar a lo largo de la historia a más de cuatrocientos comentarios exegéticos, los artículos científicos superan el centenar y, además, no es difícil encontrar algún que otro volumen monográfico dedicado a esta composición (Carniti 1985). El origen de semejante producción está en la complejidad lingüística que presenta el texto a todos los niveles. De hecho, el tema principal del poema en sí no resulta claro. Por lo general, se entiende que es un cántico de victoria (*Victori David Psalmus Cantici* traduce la Vulgata); sin embargo, hay quien se inclina más por un cántico de peregrinación entonado para celebrar el comienzo del año judío en septiembre (Gray 1977). No faltan los que ven augurios proféticos; en el judaísmo se reconocerán alusiones al retorno de Israel mientras que la cristiandad entiende que las alusiones a la muerte y resurrección de Cristo son claras y explícitas en boca de David, llegando a afirmar que el Salmo 'está tejido de ley y evangelio'[1]. Su estructura también ha dado pie a todo tipo de divisiones y explicaciones. Destaca el hecho de que la solemnidad de cada uno de sus versículos es tal, que seguramente sea la responsable de que muchos entiendan el Salmo 68 como una recopilación de varias composiciones; llegándose al colmo del manierismo filológico con Albright (1950-51), que defendió que en realidad no es una composición, sino una lista de algo más de treinta títulos de poemas, aprovechando la antigua tendencia al *incipit* para titular los libros, tal y como ocurre con el Pentateuco hebreo. Por último, tampoco queda clara la época de redacción, los hay que lo incluyen entre las escasas muestras de poesía arcaica que nos han llegado (es decir, compuesto en la época de los Jueces, *circa* s. XII a.C.) y los hay que lo entienden como post-exílico, en paralelo a las tradiciones sacerdotales (P) y redactado en época Asmonea. Para rizar el rizo un poco más, los descubrimientos de textos y fórmulas paralelas en ugarítico han engendrado un nuevo bucle en la increíble bobina bibliográfica que envuelve al Salmo 68. Con este trabajo se pretende salvar del olvido y dar a conocer una nueva pero vieja lectura, una más dentro de los casi quinientos comentarios que ya se conocen. Es una de las más tempranas, novedosas e importantes de todo el medievo y fuente de inspiración para las más importantes de ese periodo, mientras no aparezca un documento anterior que demuestre lo contrario. Las siguientes páginas contienen una breve introducción al exegeta y su época; un breve análisis de los contenidos y lengua del comentario; y una edición y traducción anotadas.

[1] Para la transposición del Salmo 68 a manos de la exégesis cristiana véase Schökel - Carniti 1992, pp. 891-893.

Mošeh Ibn Ǧiqaṭela

El apellido Ibn Ǧiqaṭela está presente en todas las épocas o periodos de Alandalús. Por asociación con 'chico' no es difícil encontrar la versión castellanizada Ibn Chiquitilla. Sin embargo, la propia forma del nombre (גקטילה / ǧqṭylh) y un pasaje hebreo de naturaleza irónica compuesto en Córdoba por Ibn Šešat en la segunda mitad del siglo X, parecen apuntar hacia las voces romances *chica* 'ciega' o cheqāṭa 'cegata', a partir del latín *caecus*: הלא גדולכם בן ציקטלה / האור מאור שמש אפלה ¿*No es vuestro sol Ibn Ǧiqaṭela? La luz del sol, un sol nublado*[2].

La época y el autor que nos ocupan no son fáciles de abordar dada la escasez de información que nos ha llegado. Mošeh b. Šĕmu'el ha-Kohen Ibn Ǧiqaṭela nació en Córdoba, quizá a finales del siglo X o comienzos del XI. La gran revuelta (*al-fitna al-kubrà*) que acabó con el califato supuso la dispersión de la comunidad judía y son muchos los que ubican a Ibn Ǧiqaṭela en Zaragoza tras el éxodo masivo que se produjo en la capital de Alandalús, seguramente el de julio de 1013. Los datos sobre su vida son escasos y sospechosos. Se acepta que mantuvo lazos, amistosos o de mecenazgo, con los Banū Nagrela, a los que dedicó varios poemas (Schirmann 1995, pp. 350-354). Mošeh Ibn 'Ezra nos dice que 'era cordobés, luego zaragozano, y era uno de los principales estudiosos y lingüistas, así como uno de los mejores conocedores de los usos y finezas del idioma, además de uno de los autores más famosos; destacó entre los oradores y poetas en ambas lenguas, aunque una debilidad (لوثة) que tuvo perjudicó su posición privilegiada' (Abumalham 1986, f. 36r). Abraham Ibn 'Ezra lo cita y emplea con frecuencia, tal y como demuestran las notas recogidas en la traducción, además de venerarlo en sus obras de lingüística como uno de los grandes filólogos (por ejemplo Sáenz-Badillos 2002, p. 111, n. 32). Junto a estos datos, recientemente se ha dado a conocer una lista de sabios judíos redactada por un caraíta de Damasco en el siglo XIII en la que se nos transmite una simpática y curiosa, pero quizá falsa, anécdota de la vida de Ibn Ǧiqaṭela: 'Ibn Ǧiqaṭela fue uno de los más grandes sabios en jurisprudencia y lingüística, comentó los veinticuatro libros (de la Biblia), era filósofo y refutó a Ibn Bil'am; según se cuenta era dirigente (del rezo de la comunidad) e Ibn Bil'am atendía al público por él, y era muy bueno jugando al ajedrez. Una tarde se retrasó en llegar a la oración pública porque estaba ocupado con el juego, encargándose de la oración Ibn Bil'am; llegó, se encontró a Ibn Bil'am orando y dijo: *El Señor, tu Dios, no quiere escuchar a Bil'am* (De 23,6) y le oyó[3]. Más tarde Bil'am se ocupó de él y lo superó, buscó los

---

[2] Para la edición del texto v. Varela 1981, p. 13*. Aunque tradicionalmente se entiende que el calificativo *gadol* 'mayor' se refiere a la edad, en esta ocasión Ibn Šešat podría estar jugando con Génesis 1,16: *E hizo Dios las dos grandes luminarias* (ha-mĕ'orot ha-gĕdolim)*, la luminaria mayor* (ha-ma'or ha-gadol) *para regir al día y la luminaria menor para regir la noche, y las estrellas*. De ser así, Ibn Ǧiqaṭela no tendría que ser el mayor de los tres en edad sino en sapiencia, pues se le compara con el sol, algo así como '¿no es vuestro sol Ibn Ǧiqaṭela?'. El significado de su apellido romance, 'hijo de la cegatilla', haría el resto y habría que leer *ha-'or ma'or šemeš 'afela*. Si bien, la voz *'afela* 'niebla' parece aludir a un defecto físico en el ojo. De hecho, Simonet 1888, p. 161, traduce CHÍCA como 'neblina ó niebla' que es la traducción directa del término hebreo *'afela* empleado por Ibn Šešat y alude, además a la etimología *caecus* fijada por Pedro de Alcalá.

[3] El apellido de este autor no está claro y circulan dos versiones diferentes, Bal'am y Bil'am. El primero es resultado de la lectura cristiana del nombre del personaje bíblico Bil'am ben Bĕ'or, que resulta Balaán, muy difícil de encuadrar en un ambiente rabínico, ya que equivaldría al Judas cristiano o al 'Abd-an-Nabī' de los musulmanes, si bien puede

errores de Ibn Ǧiqaṭela, sin que dejase o se le pasase alguno, incluso algunas veces lo tachó de hereje y en otras ocasiones de pesado diciendo *se hundió y elevó una pesa*; y en otras le criticó por su error' (Yahalom 2006, p. 39). Estos son *grosso modo* y resumiendo, los datos que nos han llegado sobre la vida del autor.

En lo que se refiere a la época de Ibn Ǧiqaṭela, la primera mitad del siglo XI, desde un punto de vista filológico, es una de las más brillantes y podría definirse como la más creativa, de hecho, es el comienzo del 'siglo de oro' de las letras hebreas en Alandalús. Sin embargo, las fuentes de este periodo nos han llegado con cuenta gotas, muchas obras se han perdido y son pocas las que se han conservado completas. Durante la segunda mitad del s. X se asientan en Córdoba las bases para el estudio de la lengua hebrea según las categorías empleadas por los musulmanes para el estudio del Corán. Es un periodo de experimentación en el que la lengua hebrea es arabizada gramaticalmente por Ḥayyūǧ que se encarga de adaptar el paradigma *fa'ala* al discurso registrado en la Biblia. Las obras de este primer periodo nos han llegado en un estado más o menos aceptable[4]. Sin embargo, durante el periodo amirí y en los albores de la *fitna* la cosa se va complicando y las fuentes de este periodo nos van llegando en estado fragmentario o corrupto[5]. Superado el primer periodo de guerra civil y asentados los judíos en sus nuevas residencias, emerge un joven autor cordobés, Ibn Ǧanāḥ, que desde Zaragoza se ve capaz de completar la labor realizada por Ḥayyūǧ. Su labor fue entendida como una ofensa por parte de los discípulos directos de Ḥayyūǧ, liderados por Samuel Ibn Nagrela y se desencadenó una disputa gramatical de la que sólo nos ha llegado la parte redactada por Ibn Ǧanāḥ (Derenbourg 1880 y Gallego 2006). Junto a estos dos autores, tenemos noticias de Ibn Yašūš, contemporáneo de Ibn Ǧanāḥ y autor del *Kitāb al-taṣārīf* / *Libro de las conjugaciones*, del que sólo conocemos el nombre y alguna nota peregrina por parte de autores posteriores. El siguiente autor parece ser Mošeh Ibn Ǧiqaṭela y su *Kitāb al-taḏkīr wa-l-ta'anīṯ*/ *Libro del masculino y el femenino*, del que sólo se conocen cinco folios manuscritos (Martínez 2008). Junto a éste, sus comentarios bíblicos son tan aplaudidos como criticados por los autores medievales. No se conocen o conservan más de dos, el comentario a Salmos objeto de este estudio, de manera fragmentaria (Martínez 2003), y su traducción árabe comentada al *Libro de Job*, insertada dentro de otra traducción realizada por Sa'adyah Ga'on (Bacher 1909). La obra del siguiente autor, Yehudah Ibn Bil'am, tampoco nos ha llegado completa; a lo más, en afortunados casos, contamos con traducciones hebreas medievales de algunos de sus tratados filológicos (Abramson 1975). En las siguientes páginas se ofrece una muestra directa de la labor exegética de Ibn Ǧiqaṭela en un intento de arrojar una luz que ayude a los especialistas a ubicar la labor de este autor en su contexto y a valorarla en su justa medida.

---

encontrarse en ambientes caraítas. La segunda posibilidad, Bil'am, fue propuesta por Allony 1979, que, tras contrastar fuentes, cree reconocer un nombre árabe compuesto de tres elementos, Abū/Ibn + al + 'amm, contrayéndose todo en Bil'am, es decir, 'el hijo de su tío paterno', nombre muy frecuente en la Edad Media. En este caso, la broma de Ibn Ǧiqaṭela es muy sutil, dado que juega con la asonancia de ambos nombres para identificarlo con el Bil'am bíblico, tachándolo de traidor.

[4] Dicho periodo incluye las siguientes obras: *Maḥberet Mēnaḥem*, Sáenz Badillos 1986; *Tēšubot Dunaš*, Sáenz Badillos 1980; *Tēšubot talmide Mēnaḥem*, Benavente 1986; *Tēšubot talmid Dunaš*, Varela 1981; y *El Libro de Ḥayyūǧ*, Martínez 2004 y 2005.

[5] Así, por ejemplo, es el caso de las *Tēšubot 'al Sē'adyah* (Schrötter 1866 y v. Sáenz Badillos 1991 para la naturaleza de este escrito); y el del *Kitāb al-Nutaf* de Ḥayyūǧ (Basal 2001).

El comentario de Ibn Ǧiqaṭela al Salmo 68

Ibn Ǧiqaṭela es un fiel heredero del legado califal, además de emplear todo el bagaje de sus predecesores lo renueva y actualiza. Puede decirse que el autor plantea una nueva exégesis en la que interfieren diferentes niveles: nivel lingüístico (es decir, morfológico, semántico y sintáctico), literario y exegético. Para Ibn Ǧiqaṭela el proceso es simple, una vez el texto ha sido entendido lingüísticamente ya sólo queda su análisis literario y exegético. A veces da la impresión de que, debido al contexto histórico del comentarista, más bien estamos ante un exegeta que ve en los Salmos unas antiguas canciones que compuso el rey, muy acosado por sus múltiples enemigos, para interpretarlas en su corte. Para Ibn Ǧiqaṭela los Salmos son "oraciones y canciones, no revelaciones" (Simon 1982, pp. 96-119). Estas oraciones tienen su contexto propio, la corte del rey David, y como canciones, cada una cuenta con su instrumento, su músico y su tono para ser recitada en palacio. David sería, por lo tanto, un rey poeta, característica muy apreciada en el concepto de monarca andalusí y, de hecho, en ocasiones da la impresión de estar comentando el *dīwān* de un poeta. Ibn Ǧiqaṭela no acepta racionalmente determinadas licencias literarias, por lo que las explica como figuras retóricas y si la sintaxis se resiste, las tilda de erróneas. Su racionalismo le llevará a hacer un uso desmesurado del *maǧāz* árabe o 'sentido figurado'.

Como exegeta hay que destacar las constantes críticas a sus antecesores. Ibn Ǧiqaṭela es el prototipo de hombre culto de su época e integrado en una sociedad compleja, de hecho acude a comentarios cristianos en busca de posibles paralelos a sus teorías, aunque estos acaben siendo criticados junto con los grandes autores judíos consagrados y con los poetas palestinenses de tiempos remotos. Contrarresta sus críticas, e incluso se protege de las futuras de otros autores, presentando diferentes posibilidades sin decantarse claramente por ninguna de ellas, dejando que sea el lector a su antojo el que elija una u otra opción. La Biblia es para él, en definitiva, un texto ambiguo que con frecuencia se presta a varias interpretaciones legítimas. Seguramente, esta ambivalencia y la perfecta fusión de los diferentes niveles de análisis son los responsables directos de la fama y difusión que alcanzó el autor en la Edad Media. De hecho, toda su producción, a excepción de este comentario, sólo la conocemos gracias a las alusiones de otros autores (Poznanski 1895). Parece que este tipo de comentarios compuestos por notas esporádicas y salpicadas creó escuela en Alandalús, a pesar de que puede ponerse en duda la difusión del primer ejemplar de esta naturaleza, el *Kitāb al-Nutaf*/*Libro de los puñados (de palabras)* de Ḥayyūǧ[6]. El comentarista entiende que el texto bíblico está implícito en la mente del lector y va comentando aquellas unidades del discurso que a su parecer precisan explicación.

El comentario de Ibn Ǧiqaṭela al libro de los Salmos parece contener la simiente de la exégesis andalusí elaborada por autores como Abraham Ibn 'Ezra o David Qimḥī, incluso la del propio Maimónides, mientras no aparezcan fuentes más tempranas que demuestren lo contrario. El texto merece con creces ser analizado y estudiado en su conjunto, pues nos ayudará a conocer la génesis de esta importante y famosa labor.

---

[6] Por otro lado, la forma de elaborar comentarios 'de nota a pie de página', es decir, aquel que va comentando voces escogidas por el autor respetando su orden de aparición en la Biblia aparece ya en los primeros glosarios bíblicos judeo-árabes (Eldar 2001, Martínez 2007).

En lo que se refiere al Salmo 68, por lo general, buena parte de los exegetas medievales y críticos literarios contemporáneos entienden que es un himno triunfal. Sin embargo, para Mošeh Ibn Ǧiqaṭela, se trata de una arenga de David durante las algaradas (86v:5-6 *muḫāṭabah li-David fi-l-ġazawāt*), tal y como se desprende del versículo 12 (*el Señor da una orden, las albriciadoras, la hueste es numerosa*) y como ocurre, según el propio Ibn Ǧiqaṭela, con los Salmos 21 y 110. Ibn Ǧiqaṭela no alude en ningún momento a la realidad de que la exégesis tradicional entiende que este Salmo narra la entrega de la Ley en el Sinaí y el glorioso éxodo por el desierto hasta su asentamiento en Canaán. Llama poderosamente la atención el hecho de que numerosos versos en los que la exégesis tradicional basa estas teorías, carecen de análisis en este comentario (1, 2, 4, 6, 8, 24, 33 y 35); otros exegetas de corte racionalista, andalusíes, prefieren identificar una batalla bíblica de época davídica[7]. Ibn Ǧiqaṭela no especifica de qué batalla se trata; aunque parece aludir a la conquista de Jerusalén, puede percibirse que el exegeta entiende que se trata de una batalla idealizada, dado que el Salmo relata un proceso muy amplio tanto en el espacio como en el tiempo: el avance del Dios de Israel por el desierto, desde el monte Sinaí hasta el creciente fértil, a las faldas del Templo de Jerusalén donde finalmente se asienta, arrasando a cuantos se oponen.

Para Ibn Ǧiqaṭela resulta claro que el Salmo tiene dos escenarios: el Sinaí (vv. 1-9) y la zona sirio-palestina (vv. 10-36). El nexo de unión entre ambos puntos geográficos es la presencia del Dios de Israel. En el primer caso por medio de Moisés, sin que lo afirme explícitamente, y en el segundo reflejada en David (v. 19). Dios llega del desierto del Sinaí para regar la tierra de Canaán (*aš-Šām*), su heredad (v. 10). En este punto, la batalla está a punto de comenzar y las albriciadoras auguran suerte y éxito a las huestes de David (v. 12: para Ibn Ǧiqaṭela éste es el núcleo del Salmo). Cumplidos los augurios, los enemigos huyen y los israelitas consiguen la victoria. Durante la batalla, los israelitas han permanecido tranquilos en casa y tras la lid, salen a repartirse el botín, tal y como es preceptivo desde época mosaica (v. 13). La situación de tranquilidad es tal que el poeta invita al pueblo a acostarse entre trébedes sin miedo alguno, pues Dios en forma de paloma los protege (v. 14). Esa misma paloma, a la vez, representa a Jerusalén y viene a purificar o limpiar la mancha oscura que han dejado las trébedes (v. 15). Es entonces cuando Dios se instala en Jerusalén y el monte Moria pasa a ser como el Sinaí (v. 17) con toda su corte celeste (v. 18) y allí le presentan todo tipo de ofrendas (v. 19). La victoria conseguida exige, como en otras ocasiones (Habacuc 3), un *ḥerem* o exterminio (v. 21). David acepta la batalla (v. 23) y retorna victorioso (vv. 24-25). Dios concede la victoria por medio de la propagación de su espíritu (v. 25) y el ejército vuelve triunfante y es recibido con música (v. 26). Las tribus de Judá, Benjamín, Zabulón y Naftalí son las más poderosas y fuertes, han sabido destrozar y someter al enemigo (v. 28). Los reyes sometidos tienen que llevar presentes y ofrendas de vasallaje a Jerusalén en busca de favor, sin que el salmista deje claro si es a David o a Dios (v. 31). Sin embargo, David sólo aceptará ofrendas de los grandes reyes, mientras que los restantes, serán eliminados (v. 32). El Dios de Israel ha tomado posesión de su monte.

---

[7] Por ejemplo, Abraham Ibn ʻEzra entiende que el autor es el rey David y relata una de sus batallas, ayudado por las tropas de Judá, Benjamín, Zabulón y Naftalí, contra los ʻincircuncisosʼ (quizá 2Samuel 10), mientras que David Qimḥī entiende que se trata del asedio de Jerusalén por Senaquerib.

Edición

La siguiente edición es paleográfica. Se basa en la única copia manuscrita conocida hasta el momento y custodiada en la Biblioteca Nacional Rusa (Firk. I 3583)[8]. La lengua empleada por el autor se corresponde con lo que hoy se conoce como árabe medio, si bien, su registro, a todos los niveles, emula al clásico. El hecho de que se emplease el alfabeto hebreo redujo el uso del texto en la Edad Media a la comunidad judía. Algunas de sus características son:

Las equivalencias entre el alfabeto hebreo y árabe son las del judeo-árabe clásico[9]. De manera sistemática se conservan puntos diacríticos para marcar las letras ג = ڤ, diferenciándola así de غ[10], para las consonantes ט = ظ y צ = ض. En lo que se refiere a las letras ת = ث y ד = ذ y נ[11], כ = خ y ك, ה = ه y ة, ו = و y ؤ, י = ي, ى y ئ, hay que intuirlas por contexto, como es habitual en los textos judeo-árabes medievales de este periodo. Hay un caso ambiguo donde la forma אדכר [89v:8 y 83r:2] no se corresponde con la habitual أذكر, sino con إدخر /iḏḏaḫar/. Hay un caso claro de *taṣḥīf* en סכאם אלקרר [87r:12-13] donde corresponde סכאם אלקדר 'la negrura del caldero'; en el caso del verso árabe סקי אללה ארצ֗א בדא צוב גמאמה [86r:9] no es fácil determinar si en el caso de בדא se trata de بدأ o de برّا, si bien no afecta al contexto del comentario.

La grafía es muy conservadora, así por ejemplo se conserva *alif* ortográfica u ociosa en los imperativos קוֹמוא [85v:8] y ואסתטרקוא [85v:9], los imperfectos תטנוא [85v:10] y יכונוא [89r:4] y en el perfecto en forma III עאינוא [88v:13]. Frente a este conservadurismo, no se marca *hamza* gráficamente ni en posición intermedia, por ejemplo, פיהם [86v:13] 'su botín', מונת [87r:3] 'femenino', אלמלאיכה [87v:12, etc.] 'los ángeles' o שאנהא [86r:14] 'su estado'; ni en posición final, por ejemplo, junto al habitual וגא [83r:3] 'y aparece', destacan los plurales tipo אלגרבא [85v:14] 'los extranjeros', אלצ֗עפא [86v:3] 'los débiles', אלאעדא [86v:18, etc.] 'los enemigos'[12], אסמא [87v:11] 'nombres', la construcción דמא אעדאיה [88v:9] 'la(s) sangre(s) de sus enemigos' y el singular אלצחרא [86r:1] 'la estepa', entre otros casos. *Alif maqṣūra* suele reflejarse por medio de *yod*, por ejemplo, ואתי [85r:13] 'y aparece', סקי [86r:9] 'regó' y quizá en סטי [88v:12, ¿para سطا?]; sin embargo se conserva *alif* etimológica en בדא [86r:6] 'comenzó'. Por influencia de la grafía hebrea, aparece doble *yod* en ocasiones, ביין [87r:8 y 10] 'aclara', ליביין [88v:5] 'para aclarar'. Con todo, la grafía es muy conservadora, tal y como demuestra la forma abreviada ללה [89r:17 y 89v:3] 'a Dios'. Por último, en una ocasión aparece אלא תראה [86v:6] 'acaso no ves que', mientras que en el manuscrito la forma es variable, por ejemplo, אלִיתרַאהُ [1r:7]; la grafía de תראה ha sido contaminada por el hebreo, probablemente a manos del copista, pues en árabe esa *hamzah* no existe.

Las abreviaturas son tan frecuentes como estables, tanto de voces hebreas como árabes. Entre las hebreas destacan א֗הים [por ejemplo 84v:14, 87r:18, 87v:9,14,

---

[8] Para una descripción del manuscrito v. Martínez 2003.

[9] Sobre este punto cf. Gallego 2006, pp. 18 y ss.

[10] En el manuscrito el punto aparece por encima de la letra ג. En este caso, por motivos técnicos se ha puntuado la letra por debajo de la línea.

[11] Sin embargo, en una ocasión aparece מתד֗לל [89v:18] 'despreciable' marcada con punto para que no se confunda con la raíz دلل, muy frecuente en este tipo de textos.

[12] En una ocasión aparece אלאעדה [89v:13], parece que la errata se debe a la confusión del sonido de *alif hamza* con el de *tā' marbūṭa*.

88v:10, 89r:2,15,16, 83r:4, 83v:8] para אלהים [88r:12] 'Dios', además de variantes tipo אֹהי [83v:10] y אֹהיכם [88v:15]; y el clásico y frecuente וגו׳ [por ejemplo 84v:14, 86v:1 y 89r:6] 'etc.'. En árabe destacan וקו׳ para وقوله/وقول [por ejemplo 87r:12, aunque está por todo el texto], ע׳אל׳ס [85v:7 y 86v:15] para عليه السلام, יע׳ [88v:18] para يعني y תע׳ [88v:14] para تعالى.

El vocalismo hebreo se ajusta con más o menos precisión al texto masorético. El vocalismo árabe viene a aclarar lecturas ambiguas, advertir la presencia de *alif maqṣūra*, una forma tercera o cualquier otro caso ambiguo; aunque, seguramente, sean resultado de la lectura del copista, sirva de ejemplo פֹּהם [86v:13] para فيء 'botín' o עֹרף [86v:14] para 'costumbre'.

En la esfera pronominal destacan los pares הדא...ודאך [89v18] 'éste... y aquel' y הנא...הנאך [83r:5] 'aquí... y allí'; y el relativo analógico para el femenino plural אלנסא אלתין [86v:7] 'las mujeres que', atestiguado en andalusí.

Destaca la presencia de la forma III, como יכאטב [87v:4, etc.], יחארבון [86v:11] y תפאכֹרונה [87v:4], entre otras. Se conservan formas de femenino plural en el cóncavo יקלנה [86v:10 = *yuqalnahu*]. En una ocasión aparece נקול [88r:7], imposible saber si se trata de una forma occidental de singular o del imperfecto clásico en plural. El futuro se marca con س en סיטֹהר [87r:16]. Se emplea el yusivo apocopado en לם יכן [89v:9]. Destaca, sobre todas, el participio ואק להם [87r:1] 'protegiéndolos' vocalizado con *kasra* y *tanwīn*. La pasiva interna es frecuente, lo cual es frecuente en andalusí, por ejemplo, פחדף [87v:15] 'se omitió', סמי [83r:11] 'se denominó' y וקד תעד [83v:3] 'se hace transitivo'. Más ambigua resulta ואן כתב הדא בסין [89v:18] 'aunque se escriba/escribió esta con *sīn* pues ambas lecturas son posibles como demuestra פקאל הנא...וקאל הנאך [83r:5] 'dijo en este caso... y en el otro dijo'. Se marca la pasividad con *wāw* en la construcción ויושך אן [87r:17 y 89r:4, de hecho está estandarizada en todo el manuscrito] 'es muy posible que'.

En la esfera nominal destacan las formas de dual, en todos los casos, לאחד וגֹהין [84v:15] 'por uno de (estos) dos motivos', מתֹלין [85r11] 'geminadas', באלקולין [86r:4] 'con ambos versículos', [86r:11] מפעולין 'dos objetos', במצֹאפין [88v:1] 'ambos (están) en anexión', נועין [88v:4] 'dos tipos' y בעלתין [83v:3] 'por dos debilidades'. La misma estabilidad se aprecia en el pronombre sufijo que expresa dual, המא- en todos los casos, ומענאהמא [86r:10] 'ambos significan', וכלאהמא [86r:11] 'y ambos' y ותקדירהמא [88v:2] 'el sentido implícito de ambos'. Se conserva, por su lado, el esquema *afʿal* para expresar grado superlativo, por ejemplo, אלאעטֹם באלאצגר [85v:2], ואֹקוי... אשד [89r:4] y אצח [83v:3]. En el plural se suele conservar el sufijo ון– para nominativo, por ejemplo ואלמסתוטנון [86v:12]; e ין– para genitivo, por ejemplo לסאן אלמכאטבין [87v:17] y ללקום אלמוֹדין [88v:14]. Se emplea el plural fracto אלקראבין [89v:4]. Los participios, por su lado, siempre añaden el sufijo ין–, por ejemplo מאלכין [89r:10], מתסלטין [89r:11] y el pasivo ואלשבטים אלמדכורין [89r:3]. *Tāʾ marbūṭa* se refleja con *heʾ* hebrea, tanto en nombres como en anexiones, por ejemplo, סכינה אללה [88r:2] 'la divina presencia de Dios'.

El uso de las partículas es inestable, aunque siempre dentro de unos límites clásicos, en אפן גֹמאעה אלאכתסאב לגֹמאעה פחול אלבקר וענֹול אלשעוב [89v:6-7] y en [88r:2-4] donde פי se alterna con אי. Hay un caso ambiguo, en la construcción סטי מן נור אללה אליהם [88v:12], si סטי está reflejando سطا, la partícula esperada debería ser בהם o עליהם. Sin embargo, según el contexto la raíz más oportuna debería ser سطع.

En las oraciones de relativo, como ocurre en andalusí, a veces se pierde la concordancia a favor de אלדי en todos los casos, por ejemplo אלמלוך אלדי יחארבון ואלמתצנעין [86:7]; aunque lo normal es que se de una concordancia clásica, como en דון נֹה אלדין [83r:7] y [83r:9]. De la misma manera, las voces hebreas suelen

concordar en este tipo de oraciones, por ejemplo תלך אלמתנות אלתי [88r:7] 'aquellos regalos (fem. pl.) que'. Como ya se ha visto, pueden hallarse formas analógicas tipo אלתין [86v:7] para el femenino plural.

En lo que se refiere al registro lingüístico es altamente sintético. Se tiende incluso a construir frases nominales recurriendo al uso de anexiones, por ejemplo, ויכון מעני קו׳ מעני קול ישעיה [85v:6-7] 'el significado del versículo es (como) el significado del versículo de Isaías'. Más complejas son las anexiones mixtas, es decir, árabe y hebreo, tipo ואן כאן בשרק מצדר לא נתך ארצה [85r:3-4] 'aunque tenga *šureq* es el infinitivo de נתך', la ausencia de un nexo tipo هو exige aplicar el *'irāb* en מִצְדַּרْ. Frente a esto, en escasas ocasiones, se rompe la anexión y se emplean preposiciones, por ejemplo, לם וקד יכון מתל הדא אללפטּ [88r:1]. En ואלעטאה מנהם o יגִד מא הו אעטּם מנה [85v:3] לבשיע [83v:6] 'puede que esta palabra sea un símil para una voz desagradable' la secuencia esperada era וקד יכון הדא אללפטּ מתל לבשיע; quizá debe leerse yaknī y no yakūnu al tratarse de un eufemismo.

Por último en lo que a las particularidades del texto se refiere, encontramos el masdar ואלתמחיגִ [85v:6] 'hacer una calzada (para la peregrinación)', no aparece recogido en ningún diccionario consultado, quizá se haya originado a partir de maḥajjah 'camino' y de ahí la II forma de una supuesta raíz ḤJJ 'hacer camino para peregrinos'. En חגִאלהם [85v:15] el plural estándar es אחגִאלהם. Aparentemente se ha producido el paso de /dy/ a /ti/ en לאחתדאבהא [87v:3] donde se esperaba לאחדידאבהא. En תם מא בעדה [87v:12-13], מא es haplográfico. Por último, en פיקו׳ [89r:3] la partícula פי se ha unido a la abreviatura.

Aunque el manuscrito está desordenado aquí se ha dispuesto siguiendo su orden lógico. Las cifras latinas de la derecha indican el número de línea, mientras que las de la izquierda localizan el versículo bíblico tratado por el exegeta, a manera de guía. En negrita se han resaltado todas las voces hebreas para facilitar la lectura. Entre llaves se recogen las palabras o letras que aparecen en los márgenes. En la paginación א equivale a recto y ב a verso.

[84ב:13-16]
[84ב]

LXVIII לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד מִזְמ׳ שִׁיר

3 **יקום אֹהים יפוצו אויביו וגו׳**. וזיאדה אלהא פי **כהנדוף**
15 לאחד וגִהין אמא אן תכון זיאדה עלי **כנדוף** והו
מתעד מתל **תנדוף** ואלפאעל אללה ואל{מפעול} מחדוף ללעלם
[85א] אנהם אל**משנאים** ואל**אויבים** אלמתקדם דכרהם.
ואמא אן יכון מצדר אנפעאל ותקדירה **כהנדף**
ויכון מתלה **כהתוך כסף בתוך כור** ואן כאן ב**שרק**
מצדר **לא נתך ארצה**. וחקה עלי אלתרתיב אל
5 צחיח **תנדוף אויבים וינדופו כהנדוף עשן** ומתאלה
והתעו את מצרים בכל מעשהו ויתעו כהתעות
שכור פאנה ליס **כהתעות** מצדר **והתעו** לאן
התעו ל**למתעה** ו**התעות** ל**לנתעה** פתקדירה
אדא **והתעו את מצרים ויתעו כהתעות שכור**.
10 **והמס דונג** מצדר אנפעאל מן דואת אל
מתלין ואצלה **כהמסס**. וקד גִא מכפף אלפא
לאנה חלקי ותחריך אלהא קבלה באל**צרי לבלתי החל**
מן **ויחללו את שם קדשי**. ואתי באלפעל מן גיר

לפטֹ אלמצדר פקאל **יאבדו רשעים** עוצֹא מן קו׳
ימסו רשעים. ואמא **סולו לרוכב בערבות**
פיגוז כון מעני **סולו** מן אלתמגיד ואלתרפיע.
ויכון מנה מצֹאעפא **סלסלה ותרוממך**. ויעני
פי **ערבות** גמיע אלאפלאך עלי טריק אלתשביה
[85ב] באלפלואת לאתסאעהא ועלי אנהא אעטֹם {מקדארא}
פקד ישבה אלאעטֹם באלאצגר עלי סביל אל
תקריב אד לם יגד מא הו אעטֹם מנה וקו׳ פי אללה
תע׳ **כאריה ישאג, כגבור יצא וכמראה הקשת**
וגירה ויכון מתל קו׳ **לרוכב בשמי שמי קדם**.
ויגוז כונה מן אלתטריק ואלתמחיג. ויכון מעני קו׳
מעני קול ישעיה ע׳אל׳ס **ישרו בערבה מסלה**
וישיר בדלך אלחג אלי בית אללה פיקול קֹמ{ו}א אל
מחגה ואסתטרקוא אלפלואת אלי אלמחיט בהא
עלי מעני לא תטֹנוא מן חית הי פלואת אנהא
כאליה מן סכינה אללה פלא יכלו מנה מכאן
פכאנה קאל **סולו בערבות לרוכב בערבות** פאנבא
אלתאני ען אלאול אלמכתצר דכרה. ואראד
בקו׳ **מושיב יחידים ביתה** מסכן אלגרבא פי
מנאזלהם ופאדֹ אלמקידין פי חגאלהם.
וכישור הי פלכה אלמגזל פשבה בהא חלקה אל
חגל והי חאלהם קבל פכאכהם ולו אראד חאלהם
בעד דלך לקאל **מכושרות** פהו מצֹאף אלי **אסירים**
[86א] לא אלי **מוציא**. ויעני בקו׳ **צחיחה** אלצחרא דאת
אללגב והו מן **צחה צמה** ורבמא ואפק אלסריאני
ורבמא אשאר בקו׳ **בצעדך בישימון סלה** אלי מא
תקדם מן קו׳ **לרוכב בערבות** יעני באלקולין תגליה
פי בריה **סיני**. וקו׳ **זה סיני** עטף עלי **ארץ רעשה**
ויעני **זה סיני רעש מפני יי**. תם בדא יכתטב לארצֹ
אלשאם ומנבר אלמלך אעני **ירושלם** פקאל **גשם**
נדבות תניף אֹהים נחלתך והדא כקול אלערב.
סקי אללה ארצֹא ברא[13] צוב גמאמה.
והו משתק מן **נפתי משכבי** ומענאהמא {אלאַרוא}
וכלאהמא מתעד אלי מפעולין פ**משכבי** פי
נפתי מפעול אול באזא **נחלתך** הנא ואן כאן {מתקדמא.}
וקו׳ **ונלאה** יעני **ואם נלאה היא** אי ואן כאנת
צֹעיפה שקיה פאנת תצלח שאנהא **ונלאה**
מנפעלה מתל **נחפה בכסף**. ויעני בקו׳ **חיתך ישבו**
בה גמאעתך ורבמא כאן מענאה מן אלחַ פי
אלערבי יעני אלחי אלמנסוב אליך ואלצֹמיר פי **בה**
עאיד עלי **נחלתך** לאן אלארצֹ קד סמית **נחלה**
[86ב] כמא סמֹי אהלהא כמא קאל **ונחלתי שמתם וגו׳**.
וקו׳ **תכין בטובתך** יעני **תכינה להם** אי אעדדתהא
להם בפצֹלך עלי אלצֹעפא. ויסתקים אן יכון הדא
אל**מזמור** מתל **מזמור יי בעזך ומזמור נאם**
יי לאדני פי אן אלגמיע מכאטבה לדוד פי אל
גזואת אלא תראה יקול הנא **יי יתן אמר** {**המבשרות**}

[13] En el manuscrito בדא.

צבא רב ישיר בדלך אלי אלנסא אלתין ידעון לה
באלאיגֻאב[14] טׄאפרא פקאל אן אללה יגֻוד במא
תקולה אלנסא אלמבשראת אלגֻיש אלעטׄים יעני
10 גֻיש **דוד**. וחכי דלך אלקול אלדי יקלנה אנה **מלכי** 13
צבאות ידודון ידודון יעני אלמלוך אלדי יחארבון
דוד יפרון וינהזמון ואלמסתוטנון פי מנאזלהם
מן אהל **ירושלם** יקתסמון פֻיֻלהם וסלבהם ממא
כאן יגֻלבה אלמלוך והדא עֻרף מן איאם **משה**
15 ע׳אל׳ס אד קסם סלב **מדין** עלי אלגזאה ועלי סאיר
אלאמה באלסוא והדא מעני קו׳ **ונות בית תחלק**
שלל. וקו׳ **אם תשכבון בין שפתים** מכאטׄבה 14
לאהל אלבלד יומנהם אלי<י> מן וצול אלאעדא אליהם
[87א] ואן חגֻאב אללה וסתרה ואק להם ען דלך והו אלמכני
ענה בקו׳ **כנפי יונה נחפה בכסף** וכאן חקה אן יקול
נחפות בכסף לֻאנה דכר **כנפי** והו גֻמע מונת לכנה
חמל עלי לפטׄ **יונה** אלמגֻאור לה מתל קו׳ **קשת**
5 **גבורים חתים** אלמחמול עלי לפטׄ **גבורים** והו אל
קשת כמא קאל **חתתה קשתותם**. וגֻעל **ירקרק**
צפה ללורק לאנה תעלוה כצׄרה בעד תכליצה
תם ביין אן הדה אל**יונה** הי מדינה בקו׳ **בפרש שדי** 15
מלכים בה תם עאד יצפהא תאניה בוצף **יונה**
10 בקו׳ **תשלג**. תם ביין אנהא מדינה איצׄא פי קוֹל
בצלמון כמא קאל **ויעל אבימלך הר צלמון**.
וקו׳ **תשלג** יקאבל קו׳ **בין שפתים** יעני אן סכאם
אלקדר[15] אלדי אכתסבתה הדה אלחמאמה מן אל
אתאפי מתל בה גֻיראן אלסו אלדין תתוקע אדאהם
15 הדה אלמדינה אלמשבהה באלחמאמה כמא קאל
ארם מקדם ופלשתים מאחור סיטׄהר אביצׄא{צׄהא}
אדא תבת אלמלך פיהא ויושך אן יכון **צלמון** אכר
אחואזהא. ויעני בקו׳ **הר א֯הים הר בשן הר הבית** 16
[87ב] **והר המוריה** אלמקול פיה **בהר יי יראה**. ו**תרצדון** 17
לפטׄה מפרדה תקתצׄי אלמנאזֻעה או אלמנאפֻסה.
וגבנונים צפה ללגֻבאל לאחתדאבהא פכאנה
יכאטב אלגֻבאל גיר גֻבל אלקדס פיקול אן כנתם תפאכׄרונה
5 בעלוכם ושמככם פקד אכתצה אללה מן דונכם
למקֻר סכינתה ברבואת מלאיכתה אלאפא יקים
בהא פי אלקדס מתל **סיני** אן גֻבל אלקדס תכון פיה
אלסכינה מתלהא פי **סיני**. וצׄמיר **בם** עאיד 18
עלי **רכב א֯הים**. ו**שנאן** מן **ויאמר שנו וישנו**
10 ואלפה מבדלה מן יא פהו יעני אלאפא מכררה.
וקד גלט בעצׄ אהל אל**פיוט** פגֻעל **שנאן** מן אסמא
אלמלאיכה ואנמא אלמלאיכה **רכב אלהים**. תם
מא בעדה וצף אעדאדהם. פתרתיב אלכלאם
אף יי ישכן לנצח בקדש כסיני ברכב א֯הים {**רבותים**}
15 **אלפי שנאן**. פחדף חרף אלתשביה מתל **אכול בני**
דבש כי טוב ונופת מתוק ולם ירד אל**דבש** ולא

[14] Quizá אלאיגֻאב.

[15] En el manuscrito סכאם אלקרר.

אל**נופת**. תם עאד יכאטב **דוד** עלי לסאן אלמכ{אטבין}19
לה **עלית למרום שבית שבי** עלות עלוא
[88א] ונהבת נהבא ופזת במואהב אלנאס ואלעטאה {מנהם}
מן אגל סכינה אללה אלמלמה בך. ואלבא הנא פי
מוצע **מן** מתל **יסורו בי** אי מוצע **ממני, מי**
בכם ירא יי פי מוצע **מכם**. וקו׳ **ואף סוררים**
5 מעטוף עלי **באדם** יעני **מן האדם ומן הסוררים**
ואלעלה פי דלך למא אטהר אללה מן סכינתה עליך.
וקד יגוז אן נקול אנך גלבת תלך אל**מתנות** אלתי
חצלת עליהא אלי מוצע סכינה אללה כאנה קאל
למקום שכון יה אהים. וקו׳ **יעמס לנו האל ישוע׳** 20
10 **סלה** פאן **ישועתינו** מפעול ב**יעמס** אי ואלי {נצרנא}
ויתבעהא שיא אתר שיא והו מגאז מן אלתעביה.
ומעני קו׳ **ולאלהים יי למות תוצאות** אן נצרה 21
לנא הו ברוזה לקתל אעדאינא פאן נצרתנא
תתם בהלאכהם כמא יקול אתר הדא **אך אהים**
15 **ימחץ קדקד ראש איביו** והדא ישבה קול **חבקוק**
יצאת לישע עמך לישע את משיחך. וקאל
אתר דלך **מחצת ראש מבית רשע**. וקו׳ **מתהלך** 22
באשמיו בדל מן **אויביו**. **וקדקד שער** בדל מן
[88ב] **ראש** והמא גמיעא פי מוצע אלתמייז וליסת {במצאפין}
ותקדירהמא **ימחץ אויביו ראש ומתהלך באשמיו**
קדקד שער. ולאן **שער** במתגייר ענד אלאצאפה
נועין מן אלתגייר יאתי עלי **שער ראש ושער**
5 **הרגלים** ואנמא קאל דלך ליביין אן אל**אויבים** יסלכון
סביל אלאתאם ואלמעאצי. וקו׳ **אמר יי מבשן** 23
אשיב תבשיר בקבול **דוד** מן תלך אלגזאה אלדי
כאן מכאטרא ברוחה פיהא מנצורא וקד
אראק דמא אעדאיה כמא קאל **למען תמחץ**
10 **רגלך בדם**. וקו׳ **ראו הליכותיך אהים** עלי סביל 25
אלמגאז יעני אן תלך אלנצר לם תצדר אלא במא
סטי[16] מן נור אללה אליהם וסרי מן רוח תאיידה
פי מא בינהם פכאנהם עאינוא דלך ושאהדוה
כמא יקול פי מעונה אללה תע׳ ללקום אלמוידין
15 מנה **כי יי אהיכם ההלך עמכם** ולא יכון **הולך**
אלא באנתקאלה ען וטנה פשבה אמדאדהם
באלנצר באלסיר. וקו׳ **קדמו שרים** פרחא ענד 26
תלקיה איבא טאפרא. **ותופפות** יע׳ צארבאת
[89א] ללדפוף. וקו׳ **ממקור ישראל** יעני ענצר אלאסראי{ליין} 27
ותקדירה **במקהלות מקור ישראל ברכו אהים**.
ואל**שבטים** אלמדכורין בעד הדא פיקו׳ **שם בנימן** 28
ומן בעדה פיושך אן יכונוא אשד באסא ואקוי
5 צברא פתראה יצף **בנימין** בקו׳ **נושקי רומי קשת**
מימינים ומשמאלים באבנים ולירות בחצים וגו׳.
וזבולון ונפתלי בקו׳ **זבולון עם חרף נפשו למות**
ונפתלי על מרומי שדה. ואמא **יהודה** פהם
אנצארה וסבטה. ואלצמיר פי **רודם ורגמתם**

[16] Quizá סטע.

עלי אלאעדא פקו׳ **רודם** עלי אנהם מאלכין להם
מתסלטין עלי אלאעדא עליהם לאן **רדה** מתעד
באלבא **לא תרדה בו בפרך** ודונהא **לא ירדנו בפרך**
ואתי **רודֵם בצרי** מתל **איה המעלם מים**.
ורגמתם עלי אנה חגֵארהם תרגֵמהם. תם 29
יכאטב **דוד** בקו׳ **צוה אהיך עזך**. תם דעא אלי
אללה פי קו׳ **עזה אֹהים**. ואמא קו׳ **מהיכלך על** 30
ירושלם פאנה יחתמל אן יכון כטאבא ללה {וכטאבא}
לדוד ומענאה עלי אנה **לדוד** מן מוצֹ֫ע קצרך
[89ב] עלי מעני אנך פי קצרך ותגֵלב אליך אלמלוך אל
הדאיא אלי **ירושלם** כאנה קאל **אל היכליך אל ירושלם**.
ועלי אנה ללה מן אגֵל אן **היכלך** וסכינתך
עלי **ירושלם** תקרב לך אלמלוך אלקראבין כאנה
קאל **מאשר היכלך על ירושלם**. וקו׳ **גער חית קנה** 31
עדת אבירים תפסירה אפן גֵמאעה אלאכתסאב
לגֵמאעה פחול אלבקר ועגֵול אלשעוב אלמתואצֹ֫עין
בגצוב אלורק ממא אדכר אלאמס יבתגון בהא
אלקרב. פסרנא **גער** אפן למא לם יכן **בחית**
פיכון מן אלזגֵר ועלי מא קלנא פי **גערת גוים**
ידל עליה **אבדת רשע**, **הנני גוער לכם את הזרע**.
וקנה מן **קנה יקנה** עלי וזן **מנה** פיחת אלמלך
אלא יקבל אלהדאיא מן כסאס אלאעדה ויקבלהא
מן אגֵלא אלמלוך וקואדהם ויהלך כסאס אעדאהם
ורדאלהם אד כאן צלאחה פי דלך מן דון אלאכד
מנהם. ו**מתרפס** יעני מתדֹלל מתטאטיא
מן **מרפש רגליכם**, **ויתר מרעיכם ברגליכם**
תרפשון ואן כתב הדא בסין ודאך בשין.
[83א] **ברצי** מן **הרוצצות אביונים**. **אך עשוק ורצוץ**
יריד מא אגתצבוה ממא אדכר סואהם.
וגֵא מן **בזר** כפיף **בזה ושלל ורכוש להם יבזור**.
וקרבות גֵמע **קרבת אֹהים יחפצון**. ואקתרנת
בהא לגה **חפץ** פקאל הנא **יחפצו** וקאל הנאך **יחפצון**.
ולמא אועב בדכר אלמכאתלין בגיר חקיקה 32
ואלמתצנעין דון נֵה אלדין לא ינבגי אלקבול מנהם
הדא בדכר אלמסארעין ען צחה נֵה אלמבאדרין
בחסן טוֹה אלדין יוגֵב אלקבול מנהם פקאל **יאתיו**
חשמנים מני מצרים ויעני ב**חשמנים** אלקוֹאד
ומן דלך סמי חשמנאי לאנה כאן קאידא {לליונאניין}
עלי אלאסראיליין כמא כאן **זרובבל ונחמיה**
למלוך אלפֻרס עליהם. ותעוד אלתדכיר ואלתאנית
עלי **כוש** פקו׳ **כוש תריץ** מתל **אם תחזק ארם**
ממני, **ותערך ישראל**. וקו׳ **ידיו** עלי אלתדכיר
מתל **זנח ישראל**, **ונדוש מואב**. ולא יסוג אן יכון
תריץ מנסובא אלי אלידין לאנה מתעד **ותרץ**
המחנה, **ויריצוהו מן הבור** פאן קיל אנה מחדוף
[83ב] אלמפעול והו יעני **מנחה** או שי וצֹ֫ע אלואחד מכאן
אלגֵמע אד כאן וגֵהה **תריצנה ידיו מנחה** וכאן
מעלולא בעלתין ואלאול אצח. וקד תעד **רוכב** 34
באלבא פי קו׳ **לרוכב בשמי שמי קדם** ואכתרה
יכון בלפטֹ֫ **על**. וקו׳ **יתן בקולו** יקתצֹ֫י שדה אלצות

וחֹולה. וקד יכון מתל הדא אללפטֹ לבשיע אלצות
וכריהה כמא קאל **נתנה עלי בקולה**. פלדלך מא
אולאה **קול עוז**. וקו׳ **נורא אֹהים ממקדשיך** 36
גֹמע בין אלאכבאר ואלמכאטֹבה פאנה לו קאל
נורא אתה ממקדשיך או **נורא אֹהי ממקדשו** 10
לכאן אלקול מסתויא.

Traducción

לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד מִזְמוֹר שִׁיר׃
יָקוּם אֱלֹהִים יָפוּצוּ אוֹיְבָיו

[68,1] PARA EL MÚSICO[17], DE DAVID, SALMO DE CÁNTICO.
[68,2] *Álzase Dios, se dispersan sus enemigos* (׃וְיָנוּסוּ מְשַׂנְאָיו מִפָּנָיו/ *y huyen los que le odian de su presencia*)

[68,3: כְּהִנְדֹּף עָשָׁן תִּנְדֹּף כְּהִמֵּס דּוֹנַג מִפְּנֵי אֵשׁ יֹאבְדוּ רְשָׁעִים מִפְּנֵי אֱלֹהִים׃/*como se disipa el humo disipas, como se derrite la cera ante el fuego, perecerán los malvados ante Dios*]
He' (ה) se añade en כְּהִנְדֹּף (*como se disipa*) por uno de (estos) dos motivos: o bien que esté añadida a כְּנְדוֹף (*como el disipar*) y es transitivo como תִּנְדֹּף (*disipas*)[18],

---

[17] En este caso la voz *mĕnaṣṣeaḥ* se interpreta como 'músico' porque los Salmos, para Ibn Ǧiqaṭela, eran cánticos que recitaba el rey David al ritmo solicitado por él a los diferentes músicos con los distintos instrumentos. Ibn Ǧiqaṭela alude a estos músicos, a sus instrumentos e incluso a las diferentes tonalidades en numerosas ocasiones, por ejemplo: Sal 4,1: *lo que quiere expresar* לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת *es que el* מְנַצֵּחַ*, que es el que tocaba el instrumento musical, ponía melodía a las letras que David deseaba con nĕginat, šĕmînit, gĕtît o cualquier otro de los instrumentos empleados para cantar el Salmo y entonarlo* [I3583, 6r:12-16]. Sal 8,1: גִּתִּית *en el versículo* לַמְנַצֵּחַ עַל הַגִּתִּית *es un instrumento relacionado con* עֹבֵד אֱדוֹם הַגִּתִּי (2Sa 6,10)*, que era uno de los músicos* (מְשֹׁרְרִים) *oriundo de las tierras de Gat. He visto que los cristianos interpretan que su forma (la del instrumento) era como la de la rueca. Sin embargo, tengo la impresión de que lo entendieron así porque la voz* גִּת *quiere decir almazara y ésta tiene unos cordeles retorcidos para colocar la plancha encima de ella y para quitársela* [I3583, 10r:3-8]. Sal 9,1: *Se dice que en* עַלְמוּת לַבֵּן *ha habido una permuta, es decir,* עַל מוּת נָבָל*. Sin embargo, yo mantengo que* עַלְמוּת *es una sola palabra que quiere expresar* שִׁיר עַל עַלְמוּת*, esto es, de este tipo (de entonaciones), a pesar del maqef (guión separador). Lo mismo digo en* יְנַהֲגֵנוּ הוּא עַלְמוּת (Sal 48,15)*, esto es, un fragmento enérgico continuado, refiriéndose a la manera que ellos lo fraccionaban.* בֵּן*, en este caso, es el nombre propio de uno de los músicos* (מְשֹׁרְרִים)*, igual que dice* זַכַּרְיָהוּ בֵּן וְיַעֲזִיאֵל וּשְׁמִירָמוֹת (1Cr 15,18)*, que era el* מְנַצֵּחַ עַלְמוּת*. Esta es la división, el* (que se encargaba) *del tono era* בֵּן *y la recitación* (quedaba a cargo) *de David* [I3583, 11v:1-9]. Sal 45,1: שֹׁשַׁנִּים *es el nombre de un instrumento musical. El sentido de* מַשְׂכִּיל שִׁיר יְדִידֹת *es "explicar en tono amoroso". Este canto era pronunciado por los hijos de Qoraḥ, me refiero a Hemán, capataz de David, que en paz esté* [I3583, 59r:1-4]. Sal 46,1: *con* עַל עַלָמוֹת שִׁיר *alude a las diferentes clases de tonalidades empleadas en los instrumentos utilizados* [I3583, 60r:15-16].

[18] La primera posibilidad consiste en entenderla como un infinitivo constructo de la forma simple en voz agentiva (פָּעַל); de esta manera se consigue que ambas formas compartan el mismo *binyan*. No se alude en ningún momento a la esperada asimilación de *nun* quiescente, que suele ser preceptiva cuando aparece como primera radical. Aunque esta interpretación respeta la vocalización masorética, obliga a cuestionar la transmisión del texto consonántico, pues *he'* es superflua.

donde el agente sería Dios y el objeto ha sido omitido al saberse [85r] que son los מְשַׂנְאִים (*que odian*) y los אוֹיְבִים (*enemigos*) que previamente ha mencionado (68,2); o bien puede tratarse de un infinitivo *nif'al* con el sentido implícito de כְּהִנָּדֵף (*como se disipa*) y entonces sería idéntico a כְּהִתּוּךְ כֶּסֶף בְּתוֹךְ כּוּר (Ez 22,22: *como se funde la plata en el crisol*) que aunque tenga *šureq* (/u/) es el infinitivo de לֹא נִתַּךְ אַרְצָה (Ex 9,33: *no se derramó sobre la tierra*)[19].

La verdadera secuencia correcta es תִּנְדֹּף אוֹיְבִים וַיִּנְדְּפוּ כְּהִנָּדֹף עָשָׁן (*disipas a los enemigos y se disipan como se disipa el humo*)[20]. Su análogo es וְהִתָּעוּ אֶת מִצְרַיִם בְּכָל מַעֲשֵׂהוּ וְיִתְעוּ כְּהִתָּעוֹת שִׁכּוֹר (Cf Is 19,14: *y hacen tambalearse a Egipto en todos sus actos y se tambalean como se tambalea un borracho*), aunque כְּהִתָּעוֹת (*como se tambalea*) no sea el infinitivo de וְהִתָּעוּ (*y hacen tambalearse*), pues הִתְעוּ (*hacen tambalearse*) es de מַתְעֶה (*hif'il*), mientras que הִתָּעוֹת (*tambalearse*) es de נִתְעָה (*nif'al*), y su sentido implícito es "como": וְהִתָּעוּ אֶת מִצְרַיִם וְיִתְעוּ כְּהִתָּעוֹת שִׁכּוֹר.

הִמַּס דּוֹנַג (*como se derrite la cera*) es un infinitivo *nif'al* de los (verbos) que tienen (radicales) geminadas y su forma original es כְּהִמָּסֵס[21]. La primera consonante aparece reducida (sin reduplicación) por ser una gutural y la *he'* que le precede vocaliza con *ṣere* לְבִלְתִּי הֵחֵל (Ez 20,9: *sin profanar*), pues es de וַיְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי (Ez 36,20: *y profanan mi nombre santo*). Empleó una forma verbal que no fuese un infinitivo y dijo יֹאבְדוּ רְשָׁעִים (*perecerán los malvados*) en lugar de decir יִמַּסּוּ רְשָׁעִים (*se derretirán los malvados*)[22].

[68,5: שִׁירוּ | לֵאלֹהִים זַמְּרוּ שְׁמוֹ סֹלּוּ לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת בְּיָהּ שְׁמוֹ וְעִלְזוּ לְפָנָיו /*Cantad a Dios, celebrad su nombre, terraplenad/exultad al que cabalga en las estepas/cielos, con Yah es su nombre, y exultad ante Él*]

En cuanto a סֹלּוּ לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת (*terraplenad para el que cabalga en las estepas*) es factible que (סֹלּוּ) tenga el sentido de 'glorificar, exaltar' y su (forma) reduplicada (مضاعف) es סַלְסְלֶהָּ וּתְרוֹמְמֶךָּ (Pr 4,8: *ensálzala y ella te exultará*)[23].

---

[19] La alternancia de *binyanim* puede dar pie a otra posibilidad si se entiende que la forma es variante de un infinitivo *nif'al* tipo כְּהִנָּדֵף (*como se disipa*). Para avalar esta postura hay que entender que כְּהִתּוּךְ (Ez 22,22: *como se funde*), aun vocalizando con *šureq* (/u/) es el infinitivo del *nif'al* נִתַּךְ (Ex 9,33: *se derramó*), de la raíz תוך y análogo a כְּהִנָּדֹף. David Qimḥī (en adelante DQ): כְּהִנְדֹּף עָשָׁן, *es un infinitivo de la forma nif'al y su forma original es* כְּהִנָּדֵף *con qameṣ bajo nun. A mi parecer se trata de un infinitivo de la forma hif'il y es una forma completa* (que no ha perdido su *nun*)*, igual que* תִּנְדֹּף *es una forma completa. Con su mismo esquema* (vocálico) *encontramos* כְּהִתּוּךְ כֶּסֶף (Ez 22,22) *con la nun omitida y a pesar de que una tenga ḥolem y la otra šureq son idénticas. Se interpreta 'de la misma manera que el viento disipa el humo, así disiparás Tú a los enemigos' o 'como se derrite la cera ante el fuego, así perecerán los enemigos ante Dios'.*

[20] La Biblia de Ferrara (en adelante Ferrara) traduce *como se empuxa humo, empuxarás… se deperderán malos delante el Dio.*

[21] El dato está tomado del *Libro de Ḥayyūğ*, (Martínez 2004) p. 204. Abraham Ibn 'Ezra (en adelante AIE): כְּהִמַּס *es el infinitivo de un verbo geminado.*

[22] La secuencia esperada de infinitivos כְּהִנָּדֹף תִּנְדֹּף y כְּהִמַּס יִמַּסּוּ, por paralelismo sintáctico, se ve rota por la aparición del imperfecto יֹאבְדוּ רְשָׁעִים (*perecerán los malvados*) que sustituye a יִמַּסּוּ. Esta alteración es mera cuestión de estilo.

[23] AIE: סֹלּוּ *es como* סַלְסְלֶהָּ, *como si significase 'alabad'*. DQ: סֹלּוּ *es* רוֹמְמוּ, *como* סַלְסְלֶהָּ וּתְרוֹמְמֶךָּ (Pr 4,8). Ferrara: *ensalçad.*

Con עֲרָבוֹת (*estepas*) se refiere a todos los firmamentos, comparándolos [85v] con las estepas por su amplitud, y porque son, en potencia, lo máximo pues se suele comparar lo máximo con lo mínimo por aproximación y al no haber nada mayor. Al decir de Dios Altísimo כְּאַרְיֵה יִשְׁאָג (Os 11,10: *cual león ruge*), כַּגִּבּוֹר יֵצֵא (Is 42,13: *cual guerrero sale*) y כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת (Ez 1,28: *con el aspecto del arco*) entre otros; es idéntico a la frase לָרֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי קֶדֶם (68,34: *para el que cabalga en los cielos, los cielos de Oriente*)[24].

Es lícito que (סֹלּוּ) sea de 'avenida, calzada (para la peregrinación)' por lo que su significado sería como el del versículo de Isaías, la paz sea con él, יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה מְסִלָּה (Is 40,3: *alisad en la estepa una senda*). Aludiría con esto a la peregrinación a la Casa de Dios y diría 'levantad una calzada y pavimentad los desiertos en todo su perímetro', con el sentido de 'no penséis que por ser un desierto está exento de la presencia de Dios pues ésta es omnipresente'. Es como si dijese סֹלּוּ בָּעֲרָבוֹת לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת (*haced una calzada en las estepas para que el que cabalga en las estepas*), pero con el segundo informa del primero, abreviando su mención[25].

[68,7: אֱלֹהִים ׀ מוֹשִׁיב יְחִידִים בַּיְתָה מוֹצִיא אֲסִירִים בַּכּוֹשָׁרוֹת אַךְ סוֹרְרִים שָׁכְנוּ צְחִיחָה׃/*Dios asienta a los extranjeros en casa, saca a los cautivos con sus trabas, pero los rebeldes habitan en aridez*]

Lo que quiere decir con מוֹשִׁיב יְחִידִים בַּיְתָה (*Dios asienta a los extranjeros en casa*) es 'el que hace habitar a los extranjeros en sus casas y libera a los esposados con sus trabas'[26]. כִּישׁוּר es el extremo redondeado del huso y la compara con la anilla de las esposas, (aludiendo a) su situación antes de ser liberados. Si hubiese querido (expresar que esa era) su situación, después de esto hubiese dicho מְכֻשָּׁרוֹת (*maniatados*), pero está en anexión con אֲסִירִים (*cuativos*) [86r] y no con מוֹצִיא (*saca*)[27].

El significado de צְחִיחָה (*aridez*) es el desierto fatigoso, y es de צְחֵה צָמָא (Is 5,13: *abrasada de sed*)[28], tal vez lo confirme el arameo o tal vez esté aludiendo al versículo בְּצַעְדֵּךְ בִּישִׁימוֹן סֶלָה (68,8: *cuando avanzabas por el desierto, sélah*), según lo que

---

[24] En el caso de עֲרָבוֹת, de alguna manera, el epíteto ugarítico *rkb 'rpt* 'el que cabalga las nubes' le da la razón a Ibn Ǧiqaṭela que entiende que el pasaje alude a la presencia de Dios en el Sinaí gracias al paralelismo con בְּצַעְדֵּךְ בִּישִׁימוֹן סֶלָה (68,8: *cuando avanzabas por el desierto, sélah*). Con todo, esta postura le lleva a buscar un nuevo sentido a סֹלּוּ, lícito según la Biblia. AIE: בָּעֲרָבוֹת *es un nombre para 'cielo'. Dijo R. Mošeh* (Ibn Ǧiqaṭela)*: se le denomina así* (al cielo), *porque es lo amplio*. DBQ: עֲרָבוֹת *es una denominación de la esfera superior*. Ferrara: *al cavalgaán sobre cielos*.

[25] AIE: *Dijo además* (R. Mošeh Ibn Ǧiqaṭela) *que la voz* סֹלּוּ *es como* סֹלּוּ הַמְסִלָּה (Is 62,10) *y que el significado de* לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת *es el que peregrina a la Casa de Dios, que cabalga por el desierto*.

[26] La interpretación de בַּכּוֹשָׁרוֹת como 'sus trabas, sus cepos' coincide con varias versiones cristianas, material al que Ibn Ǧiqaṭela tenía acceso. Ferrara: *Dio fazién habitar solos en casa, sacán encarcelados en farropeas*. Para una comparación de este término con otras lenguas semíticas antiguas v. Lipinski 1971, pero téngase muy en cuenta el *post-scriptum* del autor.

[27] AIE: La voz בַּכּוֹשָׁרוֹת está en anexión con אֲסִירִים, como si dijese 'cautivos con cadenas' y el significado de כּוֹשָׁרוֹת es 'grilletes', con el sentido de יָדֶיהָ שִׁלְּחָה בַּכִּישׁוֹר (Pr 31,19).

[28] AIE: *La voz* צְחִיחָה *es como* צְחֵה צָמָא (Is 5,13). Ferrara: *en secura*.

precede, cuando ha dicho לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת (*para el que cabalga por las estepas*)[29]. (De todas formas) se refiere, con ambos versículos, a su aparición en el desierto del Sinaí.

[68,9: אֶרֶץ רָעָשָׁה ׀ אַף שָׁמַיִם נָטְפוּ מִפְּנֵי אֱלֹהִים זֶה סִינַי מִפְּנֵי אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל/*la tierra tembló, incluso los cielos rezuman ante Dios, éste es el Sinaí ante Dios, el Dios de Israel*]

El versículo זֶה סִינַי (*éste es el Sinaí*) está en aposición con אֶרֶץ רָעָשָׁה (*la tierra tembló*) y quiere decir זֶה סִינַי רָעַשׁ מִפְּנֵי יי (*éste es el Sinaí, tembló ante el Señor*)[30].

[68,10: גֶּשֶׁם נְדָבוֹת תָּנִיף אֱלֹהִים נַחֲלָתְךָ וְנִלְאָה אַתָּה כוֹנַנְתָּהּ׃/*Lluvia copiosa derramas, Dios, <sobre> tu heredad, y <si> se debilita, la restauras*]

Luego comenzó a hablarle a la tierra de Siria y trono de reyes, me refiero a Jerusalén, y dijo גֶּשֶׁם נְדָבוֹת תָּנִיף אֱלֹהִים נַחֲלָתְךָ (*lluvia copiosa derramas, Dios, tu heredad*)[31]. Idéntico a lo que se dice en árabe سقى ألله أرضا برا صوب غمامة (*riegue Dios una tierra por su gracia con la lluvia de una nube*). Se deriva de נָפְתִּי מִשְׁכָּבִי (Pr 7,17: *he regado mi lecho*). Ambos (سقى y תָּנִיף) significan 'regar'[32] y ambos son transitivos con objeto doble[33]. מִשְׁכָּבִי (*mi lecho*) con נָפְתִּי (*he perfumado*) es el primer objeto, igual que נַחֲלָתְךָ (*tu heredad*) en este caso, aunque precediese (al verbo).

La frase וְנִלְאָה (*y se debilita*) quiere decir וְאִם נִלְאָה הִיא, es decir, 'si estuviese debilitada, extenuada, Tú la aliviarías de su situación'[34]. נִלְאָה es un participo *nif'al* femenino como נֶחְפָּה בַכֶּסֶף (Sal 68,14: *cubierta con plata*).

---

[29] Resulta llamativo el hecho de que se emplee en esta comparación la voz *suryānī* que normalmente suele emplearse para referirse al arameo bíblico, incluso en este mismo comentario. Sin duda, se refiere, en este caso al arameo en general y a la raíz צחה 'aridez, sequedad' en particular, dado que esta raíz no aparece en el corpus arameo de la Biblia. Con todo, no es necesaria dicha comparación, si se entiende que el hebreo tiene su propio nombre calificativo צַחֵה del que derivar צָחִיחָה, lo cual, además, implica paralelismo con el versículo 8.

[30] AIE: *Dijo R. Mošeh* (Ibn Ǧiqaṭela) *que* זֶה סִינַי *significa 'he aquí el testimonio de la permanencia de su gloria en él'.*

[31] AIE: נַחֲלָתְךָ *es la tierra de Israel.*

[32] AIE: *La voz* תָּנִיף *significa 'regar', como* נָפְתִּי מִשְׁכָּבִי (Pr 7,17).

[33] Es decir, el verbo rige a la lluvia y a lo que ésta riega. Según Ibn Barūn los verbos pueden dividirse en árabe y hebreo atendiendo a su transitividad hasta en siete tipos: 1. intransitivo, 2. transitivo con un objeto, 3. transitivo con dos objetos pudiendo omitirse uno de ellos, 4. transitivo con dos objetos obligatorios, 5. transitivo con partícula, 6. transitivo con o sin partícula y 7. transitivo con tres objetos (que no existe en hebreo aunque Ibn Ǧiqaṭela así lo crea). En este caso, parece que los verbos תָּנִיף y سقى son transitivos con dos objetos, quizá en este caso, obligatorios (la lluvia y lo que riega). Ibn Barūn, además, critica a Ibn Nagrela y a Ibn Ǧiqaṭela por entender que en una frase tipo הוֹרָה יי אֶת יִשְׂרָאֵל הַדֶּרֶךְ הַיְשָׁרָה ('Dios mostró a Israel el camino, la rectitud'; no aparece en la Biblia ni la hemos encontrado en ninguna otra fuente, más bien parece tracción del árabe arà llāhu isrā'īla ĐĐarīqa mustaqīmatah 'Dios mostró a Israel el camino <que es> recto'), el verbo הוֹרָה rige tres objetos: Israel (יִשְׂרָאֵל), camino (הַדֶּרֶךְ) y rectitud (הַיְשָׁרָה). Sin embargo, como el propio Ibn Barūn indica 'rectitud' (הַיְשָׁרָה) es un adjetivo (نعت) de 'camino, norma' (הַדֶּרֶךְ), es decir, 'Dios mostró a Israel el camino recto' (Kokóvtsov 1890, pp. 17-19). En árabe sí hay tres objetos, porque el adjetivo funciona como predicativo y no como calificativo de 'camino'.

[34] AIE: וְנִלְאָה *significa 'si estuviese extenuada, Tú la restaurarías'.* Ferrara: *y si cansada, tú la compusiste.*

[68,11: חַיָּתְךָ יָשְׁבוּ בָהּ תָּכִין בְּטוּבָתְךָ לֶעָנִי אֱלֹהִים׃/*tu pueblo se asentó en ella, preparabas con tu bondad para el humilde, Dios*]

Lo que quiere decir con la frase חַיָּתְךָ יָשְׁבוּ בָהּ (*tu pueblo se asentó en ella*) es 'tu pueblo'. Tal vez quiera decir el aduar en árabe, es decir, los parientes vivos tuyos[35]. El pronombre de בָהּ (*en ella*) se refiere a נַחֲלָתְךָ (*tu heredad*) porque ha denominado a la tierra נַחֲלָה [86v] y así ha denominado a su gente, igual que dijo וְנַחֲלָתִי שִׂמְתֶּם (Je 2,7: *y mi heredad habéis trocado <en abominación>*) y como sigue.

La frase תָּכִין בְּטוּבָתְךָ (*preparabas con tu bondad*) quiere decir תְּכִינָהּ לָהֶם (*la preparas para ellos*), es decir, 'se la preparaste con tu bondad a los débiles'[36].

[68,12: אֲדֹנָי יִתֵּן אֹמֶר הַמְבַשְּׂרוֹת צָבָא רָב׃/ *el Señor da una orden, las albriciadoras, la hueste es numerosa*]

Se confirma que este salmo es idéntico a מִזְמוֹר יְיָ בְּעָזֶּךָ (Sal 21: *Salmo. Señor, con tu potencia*) y מִזְמוֹר נְאֻם יְיָ לַאדֹנִי (Sal 110: *Salmo. Palabra de Dios a mi señor*), pues todos son una arenga de David en las batallas, acaso no ves que aquí dice יְיָ יִתֵּן אֹמֶר הַמְבַשְּׂרוֹת צָבָא רָב׃ (*el Señor da una orden, las albriciadoras, hueste numerosa*). Con esto alude a las mujeres que le desean el bien augurando el triunfo. Dijo que Dios concederá lo que afirman las mujeres que auguran[37] a las tremendas huestes, quiere decir, las huestes de David[38].

[68,13: מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדֹּדוּן יִדֹּדוּן וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק שָׁלָל׃/*los reyes de las huestes huyen, huyen y el ama de casa reparte botín*]

Transmite la frase que dicen ellas, que es מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדֹּדוּן יִדֹּדוּן (*los reyes de las huestes huyen, huyen*); quiere decir que los reyes que han luchado contra David huyen y son derrotados mientras que los que permanecen en sus casas, de entre la gente de Jerusalén, se reparten el botín y el saqueo de lo que traían los reyes y esto es una costumbre de la época de Moisés, la paz sea con él, cuando se repartió el botín de Madián entre los luchadores y el resto del pueblo en partes iguales. Este es el significado de la frase וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק שָׁלָל (*y el ama de casa reparte botín*)[39].

[68,14: אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפָתָיִם כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירַקְרַק חָרוּץ׃/*si os acostáis entre trébedes, alas de paloma cubierta con plata y sus plumas con un verdoso oro*]

La frase אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפָתָיִם (*si os acostáis entre trébedes*) es una proclama a la gente del país, dándoles Dios seguridad ante la llegada de sus enemigos [87r]

---

[35] Se propone por tanto una comparación explícita entre ambas lenguas, dado que las consonantes y el significado en ambos casos son idénticos. Ferrara: *tu compaña*.

[36] AIE: *la interpretación de* תְּכִין *es una segunda persona, que es Dios, que estuvo con Israel durante la época de su indigencia preparándosela para favorecerlos*. Ferrara: *aparejavas por tu bondad al pobre, Dio*.

[37] Se establece una comparación explícita entre הַמְבַשְּׂרוֹת y المبشرات 'las que auguran, albriciadoras'.

[38] AIE: *significa que Dios cumplirá lo que dicen las mujeres que auguran con sus cantos*.

[39] Ferrara: *y moradora de casa partirá botín*.

porque la protección de Dios y su ayuda los protege de ello[40], y él denomina (a Dios) con la frase כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף (*alas de paloma cubierta con plata*). Lo correcto sería que dijese נֶחְפּוֹת בַּכֶּסֶף (*cubiertas con plata*), pues ha mencionado כַּנְפֵי (*alas*), que es un plural femenino en concordancia con la voz יוֹנָה (*paloma*)[41]. Lo mismo ocurre en la frase קֶשֶׁת גִּבֹּרִים חַתִּים (1Sa 2,4: *arco de guerreros hechos pedazos*) que está en concordancia con la voz גִּבֹּרִים (*guerreros*) pero es el קֶשֶׁת (*arco*), igual que dijo חִתָּתָה קַשְׁתוֹתָם (Je 51,56: *rotos sus arcos*). Hizo de יְרַקְרַק (*verdoso*) un calificativo a partir de las monedas, pues éstas se vuelven verdes después de purificarlas[42].

[68,15: בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ תַּשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן/*al dispersar el Saday a los reyes en ella hace nevar en el Salmón*]

A continuación aclara que esta יוֹנָה (*paloma*) es una ciudad cuando dice בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ (*al dispersar el Saday a los reyes en ella*). Vuelve a describirla por segunda vez con forma de יוֹנָה (*paloma*) cuando dice תַּשְׁלֵג (*hace nevar*). Luego vuelve a aclarar de nuevo que es una ciudad cuando dice בְּצַלְמוֹן (*en el Salmón*) igual que dice וַיַּעַל אֲבִימֶלֶךְ הַר צַלְמוֹן (Ju 9,48: *Abimélek subió al monte Salmón*).

La palabra תַּשְׁלֵג (*hace nevar*) es paralela a la expresión בֵּין שְׁפָתָיִם (*entre trébedes*), quiere decir que la negrura de caldero que ha adquirido esta paloma proviene de las trébedes[43], a manera de símil de los perversos vecinos que esperan hacer daño a dicha ciudad, que ha sido comparada con la paloma, como cuando dijo אֲרָם מִקֶּדֶם וּפְלִשְׁתִּים מֵאָחוֹר (Is 9,11: *Aram por levante y los filisteos por poniente*). Se manifestará su blancura mientras permanezca el reino en ella. Lo más posible es que צַלְמוֹן (Salmón) sea su último alfoz.

---

[40] En este caso hemos decidido traducir la construcción בֵּין שְׁפָתָיִם como 'entre trébedes' porque así se explica más adelante al comentar el versículo 15. Ferrara: *si yazierdes entre treudes (seredes como) alas de paloma cubierta con plata, y sus plumas con amarillura de oro*. Además el propio Ibn Ǧiqaṭela la define así en su *Tratado sobre el Masculino y el Femenino*: 'שְׁפָתַיִם *es el nombre de las trébedes. Aparece en dual y carece de singular pues el significado sólo permite que sea un par, me refiero al lugar* (donde se pone) *el caldero y en árabe se dice* أثافي *y* أثفية*... Con esta* (voz) *se denominaba a los 'basureros' por depositar en ellos la basura asemejándose al lugar* (donde se pone) *el caldero sobre las trébedes. Si quieres puedes decir que son las trébedes propiamente dichas* (sin el caldero)*, como en árabe, como se ha dicho también* אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפָתָיִם (Sal 68,14) *para quien ha menguado y ha sido humillado*. (Martínez 2008).

[41] En este tipo de construcción, el primer elemento (*nomen regens*) es el portador de la relación sintáctica, mientras que el segundo (*nomen rectum*) es siempre un atributo en genitivo y portador de la definición precisa o determinación. En este caso, los valores se han invertido contraviniendo la normativa y de hecho, como demuestran los ejemplos recogidos por Ibn Ǧiqaṭela a continuación, no se trata de un caso aislado.

[42] Para Ibn Ǧiqaṭela יְרַקְרַק (*verdoso*) parece ser un calificativo analógico, ideado por el autor del Salmo a partir del color verdoso que adquieren las monedas después de fundirlas (*taḥlīṣ*). Hoy se entiende que estos calificativos aluden a los colores del plumaje y se propone identificarla con la paloma zurita (Beilin 1973).

[43] AIE: בֵּין שְׁפָתַיִם *es como* שְׁפַת הַסִּיר (2Re 4,38 y Ez 24,3), *que es como si tuviese un color negro, y significa 'no temáis al enemigo porque aunque habitaseis entre trébedes permaneceríais blancos como la paloma cubierta de plata'*.

[68,16: הַר אֱלֹהִים הַר בָּשָׁן הַר גַּבְנֻנִּים הַר בָּשָׁן׃/*monte de Dios, monte Basán, monte de apriscos, monte Basán*]

Lo que quiere decir con הַר אֱלֹהִים הַר בָּשָׁן (*monte de Dios, monte Basán*) es הַר הַבָּיִת (*monte del Templo*) [87v] y הַר הַמּוֹרִיָּה (*monte Moriah*), en el que se ha dicho בְּהַר יְיָ יֵרָאֶה (Ge 22,14: *en el monte del Señor se verá*)[44].

[68,17: לָמָּה ׀ תְּרַצְּדוּן הָרִים גַּבְנֻנִּים הָהָר חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ אַף יְהוָה יִשְׁכֹּן לָנֶצַח׃/*por qué competís montes gibosos con el monte que deseó Dios para su descanso, allí habitará el Señor eternamente*]

תְּרַצְּדוּן (*competís*) es una palabra única (*hapax legomenon*) que quiere decir 'disputa' o 'competencia'.

גַּבְנֻנִּים (*gibosas*) es un calificativo de las montañas por tener gibas[45]. Es como si le hablase a las montañas, a excepción del monte de Jerusalén, y les dice: cómo es que os vanagloriáis ante ella de vuestra altura y eminencia si Dios lo ha preferido a vosotras como el lugar de su divina presencia, con multitud de ángeles, miles, residirá en ella en Jerusalén, como en el Sinaí, pues en el monte de Jerusalén estará la divina presencia como en el Sinaí[46].

[68,18: רֶכֶב אֱלֹהִים רִבֹּתַיִם אַלְפֵי שִׁנְאָן אֲדֹנָי בָּם סִינַי בַּקֹּדֶשׁ׃/*los carros de Dios son miríadas, miles multiplicados, el Señor está con ellos, el Sinaí en el santo <monte>*]

El pronombre de בָּם (*con ellos*) se refiere a רֶכֶב אֱלֹהִים (*los carros de Dios*). שִׁנְאָן (*miles*) es de וַיֹּאמֶר שְׁנוּ וַיִּשְׁנוּ (1Re 18,34: *y dijo "repetidlo" y lo repitieron*), *'alef* sustituye a *yod* y lo que quiere decir es 'miles multiplicados'[47]. Algunos *payṭanes* se equivocaron y entendieron שִׁנְאָן (*miles*) como un nombre de los ángeles, aunque los ángeles son רֶכֶב אֱלֹהִים (*los carros de Dios*). A continuación pasa a describir su cantidad[48]. El orden de la frase es אַף יי יִשְׁכֹּן לָנֶצַח בַּקֹּדֶשׁ כְּסִינַי בְּרֶכֶב אֱלֹהִים רִבֹּתַיִם אַלְפֵי

---

[44] Es decir, se trata de diferentes denominaciones para un mismo lugar.

[45] En hebreo bíblico גִּבֵּן es 'jorobado', por lo que se entiende que גַּבְנֻנִּים es una forma derivada que ha reduplicado la tercera radical.

[46] AIE: *Significa 'no te rebajes monte Basán porque tú eres el monte que prefirieron los ángeles para asentarse e incluso la divina presencia mora allí'.*

[47] Ferrara: *Quatregua del Dio dos millares de milles de ángeles, Adonay en ellos Sinay en la santidad.*

[48] Según Ibn Ǧiqaṭela el verso ha sido mal interpretado tradicionalmente por los poetas litúrgicos antiguos; en realidad, רֶכֶב אֱלֹהִים (*los carros de Dios*) son los ángeles, mientras que שִׁנְאָן significa 'miles' a partir de וַיֹּאמֶר שְׁנוּ וַיִּשְׁנוּ (1Re 18,34: *y dijo "repetidlo" y lo repitieron*), por lo que *'alef* sustituye a *yod*. Ya en el *Maḥberet* de Mĕnaḥem ben Saruq parece entenderse que שִׁנְאָן es un nombre que denomina a los ángeles, pues presenta la voz aislada y no la traduce (*Maḥberet Menaḥem*, Sáenz-Badillos 1986, 384*:2-3). Ibn Ǧanāḥ no tiene tan clara la etimología de la voz: *Con gran frecuencia emplearon los poetas esta voz para referirse a los ángeles y los denominaban* שִׁנְאַנִּים. *Ahora bien, es posible que su raíz provenga de* יִשְׁנָה הַכָּתֻם הַטּוֹב (*sic*) (La 4, 1) *habiéndose intercambiado el 'alef con la yod, esto es un 'alef divergente respecto a la sustancia. Por lo tanto su forma original sería* שִׁנְיָן, *como* קִנְיָן y בִּנְיָן y *de esta manera sería trilítera* (Neubauer 1875, 754). Ibn Danān recoge esta opinión sin añadir nada nuevo (Jiménez 1996, 350). San Jerónimo comparte la opinión de Ibn Ǧiqaṭela al traducir *milia abundantium* (Ayuso 1960, 199). En la actualidad, Margoliut 1969, 2, considera, siguiendo a Albright, que la lectura original debió ser שְׁנָן 'arco', a partir del ugarítico *tnn* y el acadio *šnn*, por lo que el *'alef* mostraría un error de lectura típico en la transmisión del texto.

שְׁנְאָן (*allí el Señor habitará eternamente en el <monte> santo como en el Sinaí, con los carros de Dios, son miríadas, miles multiplicados*). Se omite la partícula comparativa (כ)[49], como en אֱכָל בְּנִי דְבַשׁ כִּי טוֹב וְנֹפֶת מָתוֹק (Pr 24,13: *hijo mío, come, <como si fuese> miel, pues es bueno, <como si fuese> un panal dulce*), no quiere decir ni דְּבַשׁ (*miel*) ni נֹפֶת (*panel*)[50].

[68,19: עָלִיתָ לַמָּרוֹם ׀ שָׁבִיתָ שֶׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם וְאַף סוֹרְרִים לִשְׁכֹּן ׀ יָהּ אֱלֹהִים/*subiste a lo alto, tomaste cautivos, recibiste presentes de los hombres, incluso <de los> rebeldes, a la morada de Yah Dios*]

Después vuelve a dirigirse a David en estilo directo עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶׁבִי (*subiste a lo alto, tomaste cautivos*), 'subiste arriba, [88r] saqueaste botín y obtuviste las ofrendas de la gente y sus donativos gracias a la divina presencia de Dios manifestada en ti'[51]. En este caso, ב (en בָּאָדָם), sustituye a מִן, como en יָסוּרוּ בִי (Os 7,14: *se han apartado de Mí*), es decir, en lugar de מִמֶּנִּי, y מִי בָכֶם יְרֵא יי (Is 50,10: *quién de vosotros teme al Señor*), en lugar de מִכֶּם[52].

Margoliut defiende esta lectura por medio de pasajes paralelos de la literatura cananea antigua.

[49] AIE: *Se ha omitido kaf.*

[50] En este caso *tartīb* implica *taqdīr*, es decir, se ha omitido la partícula comparativa (כ), como demuestra y ocurre en el caso paralelo אֱכָל בְּנִי דְבַשׁ כִּי טוֹב וְנֹפֶת מָתוֹק (Pr 24,13: *hijo mío, come, <como si fuese> miel, pues es bueno, <como si fuese> un panal dulce*). No hemos encontrado eco de esta lectura del proverbio en ninguna traducción. Sin embargo, estas interpretaciones recuerdan a las propuestas por Maimónides en la primera sección de su Guía de Perplejos.

[51] AIE: *estas palabras son dirigidas por un hombre a David.*

[52] Ibn Ǧiqaṭela suele recurrir con frecuencia al intercambio de partículas para dar sentido al texto y véase el comentario al versículo 34. Junto a este fenómeno, el autor entiende que la carga semántica de las partículas hebreas es muy rica y en ocasiones una partícula hebrea puede equivaler a tres, incluso cuatro, partículas árabes, por ejemplo, al comentar el Salmo 3,1: *La prefijación de* ב (*en*) *en los infinitivos, como en el caso de* בְּנוֹ בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם (*en su huida de Absalón, su hijo), tiene tres sentidos: 'con'* (مع), *'después'* (بعد) *y 'antes'* (قبل). *En cuanto a 'con' y 'después' se alternan en* בְּנוֹ בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם (*en su huida de Absalón, su hijo*). *Por un lado se puede decir 'con' su huida* מָה רַבּוּ צָרָי (3,2: *cuán numerosos son mis adversarios*), *y se alegra 'con' ello cuando dice* וְאַתָּה יְי מָגֵן בַּעֲדִי (3,4: *pero Tú, Señor, eres un escudo para mí*). *Por otro lado, (esto) puede ser dicho 'después' de salvarse, al huir, y con esto se engrandece ante el aprieto,* מָה רַבּוּ צָרָי (3,2: *¡cuán numerosos son mis adversarios!*), *y agradece el haberse salvado de ello* וְאַתָּה יְי מָגֵן בַּעֲדִי קוֹלִי אֶל יְי אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קָדְשׁוֹ סֶלָה (cf 3,4-5: *pero Tú, Señor, eres un escudo para mí, mi voz al Señor clamo y me responde de su santo monte siempre*). *Tiene un sentido claro de 'después' en el versículo* אֲשֶׁר רָאוּ אֶת הַבַּיִת הָרִאשׁוֹן בְּיָסְדוֹ (Esd 3,12: *que habían visto el primer Templo tras su fundación*), *pues si fuese 'en su fundación' el periodo sería excesivamente largo ya que serían 480 años, sin embargo ha de ser un periodo aproximado a su destrucción, en unos cien años aproximadamente, esto como mucho, en caso de que el anciano en aquel tiempo tuviese 180 años. Sin embargo, no es el caso de* אֵיפֹה הָיִיתָ בְּיָסְדִי אָרֶץ (Job 38,4: *dónde estabas cuando fundé la tierra*), *pues ha de estar presente, ahora bien, se interpreta 'con' y 'cuando'* (عند). *También puede ser 'después del suceso', como en* בְּבוֹא אֵלָיו נָתָן הַנָּבִיא (Sal 51,2: *tras visitarle el profeta Natán*), *es decir, después de aquello. Tiene un sentido claro de 'con' en* בִּהְיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ (Jos 5,13: *cuando Josué estaba en Jericó*), בִּהְיוֹת עָלֶיךָ רוּחַ אֱלֹהִים (1Sa 16,16: *cuando el Espíritu de Dios esté contigo*), וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ (De 6,7: *cuando te acuestas y cuando te levantas*), בְּשָׁמוֹר יוֹאָב אֶל הָעִיר (2Sa 11,16: *cuando Joab asediaba la ciudad*), בְּקָרְבָתָם לִפְנֵי יְי (Le 16,1: *cuando se acercaron al*

La expresión וְאַף סוֹרְרִים (*incluso rebeldes*) está en aposición con בָּאָדָם (*de los hombres*), quiere decir, מִן הָאָדָם וּמִן הַסּוֹרְרִים (*de los hombres y de los rebeldes*)[53]. Esto se debe a que Dios se manifiesta en ti desde su divina presencia. Es lícito que digamos que tú has traído aquellos מַתְּנוֹת (*presentes*) que has conseguido al lugar de la divina presencia de Dios, como si dijese לִמְקוֹם שְׁכִּן יָהּ אֱלֹהִים (*al lugar donde mora Yah Dios*).

[68,20: סֶלָה׃ יוֹם יַעֲמֹס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ | יוֹם בָּרוּךְ אֲדֹנָי/*bendito sea el Señor, día tras día, carga con nosotros, el Dios, nuestra salvación, sélah*]

En el versículo יַעֲמֹס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ סֶלָה (*carga con nosotros, el Dios, nuestra salvación, sélah*), יְשׁוּעָתֵנוּ (*nuestra salvación*) es el objeto directo de יַעֲמֹס (*carga*), es decir, a nuestra victoria le sigue 'una cosa tras otra', por lo que es un sentido figurado (*maǧāz*) de 'carga'[54].

[68,21: תּוֹצָאוֹת׃ הָאֵל | לָנוּ אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלַיהוִה אֲדֹנָי לַמָּוֶת/ *el Dios para nosotros es un Dios de salvación y el Señor Dios tiene para la muerte salidas*]

El significado de וְלֵאלֹהִים יי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת (*y el Señor Dios tiene para la muerte salidas*) es que nos va a conceder la victoria cuando aparezca para matar a nuestros enemigos, pues nuestra victoria se consigue aniquilándolos según lo que dice después, a continuación, אַךְ אֱלֹהִים יִמְחַץ קָדְקֹד רֹאשׁ אוֹיְבָיו (68,22: *sólo Dios quebranta la testa, la cabeza a sus enemigos*). Esto se parece a lo que dice Habacuc יָצָאתָ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ לְיֵשַׁע אֶת מְשִׁיחֶךָ (Ha 3,13: *has salido en socorro de tu pueblo, en socorro de tu ungido*) y dice a continuación מָחַצְתָּ רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע (*has destrozado la cima de la casa del malvado*)[55].

[68,22: שֵׂעָר מִתְהַלֵּךְ בַּאֲשָׁמָיו׃ אַךְ אֱלֹהִים יִמְחַץ רֹאשׁ אוֹיְבָיו קָדְקֹד/ *sólo Dios quebranta la cabeza a sus enemigos, la testa cabelluda, destruye por sus crímenes*]

La frase מִתְהַלֵּךְ בַּאֲשָׁמָיו (*destruye por sus crímenes*) sustituye a אוֹיְבָיו (*sus enemigos*) mientras que קָדְקֹד שֵׂעָר (*la testa cabelluda*) sustituye a [88v] רֹאשׁ (*cabeza*). Ambas están en lugar del complemento de especificación y no en anexión. El sentido

---

Señor). *Tiene un sentido claro de 'antes' en* בִּכְלוֹת בְּשָׂרֵךְ וּשְׁאֵרֵךְ (Pr 5,11: *antes de consumirse tu carne y tus restos*), *porque si* כָּלָה בְּשָׂרוֹ וּשְׁאֵרוֹ (*se consume su cuerpo y sus restos*) *después, no podría lamentarse pues siquiera lo sentiría. Lo mismo en* בְּעָמְדָם תְּרַפֶּינָה כַּנְפֵיהֶן (Ez 1,24: *antes de detenerse, desplegaban sus alas*) *pues las alas se despliegan a causa de su parada, y esto precede a la parada. Lo mismo en* וְהַנָּשִׂיא אֲשֶׁר בְּתוֹכָם בְּבוֹאָם יָבוֹא וּבְצֵאתָם יֵצֵאוּ (Ez 12,12: *el príncipe que hay entre vosotros antes de que entréis, entrará; y antes de que salgáis, saldrá*), *porque les precedía a la entrada y a la salida, sin duda alguna. Lo mismo en* בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּבְקָרְבָתָם אֶל הַמִּזְבֵּחַ יִרְחֲצוּ (Ex 40,32: *antes de que entrasen en la Tienda de reunión y antes de acercarse al Altar, se lavaban*), *pues* רְחִיצָה (*una ablución*) *precede a* בִּיאָה (*la entrada*) *y a* קְרִיבָה (*el acercamiento*) [I3583 4r:12-5r:6].

[53] Lo interesante en esta lectura es que los masoretas acentúan בָּאָדָם con una pausa (*'atnaḥ*), por lo que parece que Ibn Ǧiqaṭela rechaza esta lectura, lo cual le llevará a intuir una omisión en el último hemistiquio, es decir, לִמְקוֹם שְׁכִּן יָהּ אֱלֹהִים (*al lugar donde mora Yah Dios*).

[54] AIE: *Hay quien mantiene que el objeto es* יְשׁוּעָתֵנוּ *por lo que sería Dios, por ser el Dios que nos salva, nuestro Dios, exclusivamente nuestro para salvarnos, por eso tiene motivos y causas para exterminar al enemigo.*

[55] Por lo tanto, para Ibn Ǧiqaṭela la fórmula וְלֵיי אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת implica un *ḥerem* o exterminio, tal y como demuestra el versículo siguiente y un texto de contenido similar en Habacuc (3).

implícito de ambos es יִמְחַץ אוֹיְבָיו רֹאשׁ (*quebranta a sus enemigos la cabeza*) y מְתַהֲלֵךְ בַּאֲשָׁמָיו קָדְקֹד שֵׂעָר (*destruye por sus crímenes la testa cabelluda*), puesto que שֵׂעָר (*cabelluda*) sufre dos tipos de alteraciones diferentes cuando se anexiona, aparece שְׂעַר רֹאשׁ (Nu 6,18; *el pelo de la cabeza*) y וְשַׂעַר הָרַגְלָיִם (Is 7,20: *el vello de las piernas*)[56]. Cuando dice esto es para aclarar que los enemigos siguen la senda de la falta y el pecado.

[68,23: אָמַר אֲדֹנָי מִבָּשָׁן אָשִׁיב אָשִׁיב מִמְּצֻלוֹת יָם/*dijo el Señor 'de Basán volveré, volveré de las profundidades del mar'*]

La frase אָמַר יי מִבָּשָׁן אָשִׁיב (*dijo el Señor 'de Basán volveré'*) augura la aceptación por parte de David de esa batalla, arriesgando su vida en ella aunque con ayuda divina y derramó la sangre de sus enemigos, como dijo לְמַעַן תִּמְחַץ רַגְלְךָ בְּדָם (68,24: *para que laves tu pie con sangre*)[57].

[68,25: רָאוּ הֲלִיכוֹתֶיךָ אֱלֹהִים הֲלִיכוֹת אֵלִי מַלְכִּי בַקֹּדֶשׁ/*vieron tus andanzas Dios, andanzas hacia mí, mi rey entre los santos*]

La frase רָאוּ הֲלִיכוֹתֶיךָ אֱלֹהִים (*vieron tus andanzas Dios*) tiene sentido figurado (*maǧāz*), es decir, esta victoria se obtiene cuando surge el fulgor de Dios extendiéndose[58] sobre ellos y cuando se propaga el espíritu de su apoyo entre ellos[59], como si fuesen testigos oculares de ello; de la misma manera dice sobre la ayuda de Dios Altísimo a la gente que recibe su apoyo כִּי יְי אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם (De 20,4: *el*

---

[56] La sintaxis de la frase es muy compleja y su sentido implícito muestra que en realidad se trata de dos hemistiquios paralelos entrecruzados, es decir, יִמְחַץ אוֹיְבָיו רֹאשׁ (*quebranta a sus enemigos la cabeza*) por un lado y מְתַהֲלֵךְ בַּאֲשָׁמָיו קָדְקֹד שֵׂעָר (*destruye por sus crímenes la testa cabelluda*) por otro. Se insiste, además, en que la voz שֵׂעָר (*cabelluda*) está en estado absoluto y no en constructo, pues eso obligaría a vocalizarla o bien שְׂעָר o bien שְׂעַר. Ibn Ǧiqaṭela ya alude a este hecho en su *Tratado sobre el masculino y el femenino* hebreos: 'שער *Masculino. Cuando se anexiona a un sustantivo es* אֶת שְׂעָר רֹאשׁ נְזִרוֹ (Nu 6,18) *y con un pronombre es* שְׂעָרֵךְ כְּעֵדֶר. נְעָרוֹ *está permitido, según la forma* אֶת כָּל שְׂעָרוֹ (Le 14,8 y 9). שְׂעָרוֹ הָעִזִּים (Ca 4,1 y 6,5). *Aparece siguiendo el femenino* תְּסַמֵּר שַׂעֲרַת בְּשָׂרִי (Jb 4,15). *Su plural es* מְשַׂעֲרוֹת רֹאשִׁי (Sal 40,13 y 69,5) (Martínez 2008).

[57] La exégesis tradicional entiende que אָשִׁיב en este caso es causativo, es decir, 'haré volver' con todas las implicaciones mesiánicas que conlleva esa interpretación y véase el comentario de Sa'ădya Ga'on (Qafah 1965, 163) o la propia Ferrara: *faré tornar*. Sin embargo, para Ibn Ǧiqaṭela el Salmo no contiene atisbos mesiánicos, sino una arenga de David dirigida a sus guerreros antes de la batalla, asegurando que retornará victorioso.

[58] Aunque se respeta la forma סטי en la edición, en la traducción se opta por سطع.

[59] Al explicar el verbo הלך 'ir, caminar' como 'la propagación de su espíritu' cuando se aplica a Dios, podemos reconocer, quizá, un antecedente de lo que luego Maimónides entenderá como 'sentido alegórico' en su *Guía de Perplejos*. Para Maimónides el verbo הלך, que expresa movimiento (ir, andar, marchar), puede expresar metafóricamente la dilatación de elementos más sutiles que los cuerpos vivos, por ejemplo el fuego (Ex 9,23) y el agua (Ge 8,5). A partir de esto, de una manera figurada, el verbo se emplea para expresar que algo se expande y se hace ostensible aunque carezca de cuerpo. Así ha de entenderse el pasaje del Jardín del Edén, וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל יְי אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם (Ge 3,8), la voz de Dios se expandía por el jardín con la brisa, y no que Dios se pasease por el vergel a la fresquita de la tarde (Munk 1930, 56:2-11). Por lo general, en todos los casos, los sentidos alegóricos, divinos y eternos, se derivan directamente de los figurados y nunca del básico, mundano y mortal (Martínez 2008b).

Señor vuestro Dios camina entre vosotros) y no puede estar הוֹלֵךְ (*caminando*) salvo que se mueva de su patria, por eso compara concederles la victoria con caminar.

[68,26: קִדְּמוּ שָׁרִים אַחַר נֹגְנִים בְּתוֹךְ עֲלָמוֹת תּוֹפֵפוֹת/*se adelantan los cantantes, detrás los músicos entre las jóvenes percusionistas*]

La frase קִדְּמוּ שָׁרִים (*se adelantan los cantantes*) expresa la alegría a la hora de recibir al que retorna vencedor. תּוֹפֵפוֹת (*percusionistas*) se refiere a las que golpean [89r] los adufes[60].

[68,27: בְּמַקְהֲלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים יְהוָה מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל/*en las asambleas bendecid a Dios, el Señor, de los orígenes de Israel*]

La frase מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל (*de los orígenes de Israel*) quiere decir el origen de los israelitas[61]. El sentido implícito es בְּמַקְהֲלוֹת מְקוֹר יִשְׂרָאֵל בָּרְכוּ אֱלֹהִים (*en las asambleas del origen de Israel bendecid a Dios*)[62].

[68,28: שָׁם בִּנְיָמִן ׀ צָעִיר רֹדֵם שָׂרֵי יְהוּדָה רִגְמָתָם שָׂרֵי זְבֻלוּן שָׂרֵי נַפְתָּלִי/ *allí, Benjamín el joven, sus caudillos, los príncipes de Judá, sus piedras, los príncipes de Zabulón, los príncipes de Neftalí*]

Las tribus mencionadas a continuación, cuando dice שָׁם בִּנְיָמִן (*allí, Benjamín*) y las siguientes, puede que sean posiblemente las más fuertes y las más resistentes. Como puedes ver, describe a Benjamín cuando dice נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי קֶשֶׁת מַיְמִינִים וּמַשְׂמְאִלִים בָּאֲבָנִים וּבַחֲצִים (Cf. 1Cr 12,2: *guerreros que manejaban el arco, con la derecha y la izquierda, con piedras y lanzas*) y a Zabulón y a Neftalí cuando dice זְבֻלוּן עַם חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת וְנַפְתָּלִי עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה (Ju 5,18: *Zabulón es un pueblo que ha expuesto su vida a la muerte y Nefatlí en las altiplanicies del campo*). Respecto a Judá, son sus aliados y su tribu.

El pronombre en רֹדֵם (*sus caudillos*) y רִגְמָתָם (*sus piedras*) se refiere a los enemigos. Cuando dice רֹדֵם (*sus caudillos*) se refiere a los que los acaudillan oprimiendo a los enemigos que tienen en contra, pues רָדָה es transitivo cuando rige (la partícula) ב: לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ (Le 25,43: *no le dominarás con dureza*), y sin ella, לֹא יִרְדֶּנּוּ בְּפָרֶךְ (Le 25,53: *no le dominará con dureza*). רֹדֵם (*sus caudillos*) aparece con *ṣere*, como אַיֵּה הַמַּעֲלֵם מִיָּם (Is 63,11: *dónde está el que los sacó del mar*). רִגְמָתָם (*sus piedras*) se refiere a que sus propias piedras se vuelven contra ellos.

[68,29: צַוָּה אֱלֹהֶיךָ עֻזֶּךָ עוּזָּה אֱלֹהִים זוּ פָּעַלְתָּ לָּנוּ/*ha ordenado tu Dios, tu fuerza, la fuerza de Dios, la que has obrado para nosotros*]

Después le habla a David cuando dice צַוָּה אֱלֹהֶיךָ עֻזֶּךָ (*ha ordenado tu Dios, tu fuerza*). Después le suplica a Dios cuando dice עוּזָּה אֱלֹהִים (*la fuerza de Dios*).

[68,30: מֵהֵיכָלֶךָ עַל יְרוּשָׁלַם לְךָ יוֹבִילוּ מְלָכִים שָׁי/*desde tu palacio sobre Jerusalén, a Ti llevan los reyes ofrendas*]

---

[60] AIE: תּוֹפֵפוֹת *es un calificativo o un participio femenino plural de un geminado.*

[61] AIE: מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל *'los descendientes del origen de Israel'.*

[62] El sentido implícito (*taqdīr*) propuesto para el versículo, בְּמַקְהֲלוֹת מְקוֹר יִשְׂרָאֵל בָּרְכוּ אֱלֹהִים (*en las asambleas del origen de Israel bendecid a Dios*), parece explicar que la partícula *min* prefijada a la construcción מְקוֹר יִשְׂרָאֵל funciona como nexo para indicar la anexión de los tres términos en una frase forzada sintácticamente.

En cuanto a מֵהֵיכָלֶךָ עַל יְרוּשָׁלִָם (*desde tu palacio sobre Jerusalén*) puede interpretarse como dirigido a Dios o como dirigido a David. Su sentido es, si es a David, desde un lugar de tu alcázar [89v] con el significado de 'estás en tu alcázar y los reyes te traen los regalos a Jerusalén', como si dijese אֶל הֵיכָלֶיךָ עַל יְרוּשָׁלִָם (*a tu palacio sobre Jerusalén*). Si es a Dios, (su sentido) es 'a causa de que tu santuario y de que tu presencia está en Jerusalén te acercarán los reyes las ofrendas', como si dijese מֵאֲשֶׁר הֵיכָלֶךָ עַל יְרוּשָׁלִָם (*porque tu palacio está sobre Jerusalén*)[63].

[68,31a: גְּעַר חַיַּת קָנֶה עֲדַת אֲבִּירִים ו בְּעֶגְלֵי עַמִּים/*aniquila a la bestia, ganado, rebaño de toros con terneros de pueblos*]

La frase גְּעַר חַיַּת קָנֶה עֲדַת אֲבִּירִים se interpreta 'aniquila toda la posesión, a todos los sementales del ganado vacuno y a los terneros de pueblos humildes' arrebatando la moneda que se ha acumulado desde antaño para procurarse el favor. Hemos interpretado גְּעַר 'aniquila', pues si no fuese por חַיַּת (*bestia*) tendría (la acepción de) 'ahuyentar', según lo que dijimos en גָּעַרְתָּ גּוֹיִם (Sal 9,6: *has aniquilado a los impíos*) confirmándolo אִבַּדְתָּ רָשָׁע (Sal 9,6: *has eliminado al malvado*), y הִנְנִי גֹעֵר לָכֶם אֶת הַזֶּרַע (Mal 2,3: *he aquí que os amputaré el brazo*)[64].

קָנֶה (*ganado*) es de קָנָה, יִקְנֶה, según la forma מָנָה.

Incita al rey a no aceptar las ofrendas de los enemigos mediocres y a recibirlas sólo de las majestades, reyes y sus caudillos. Destruirá a los enemigos mediocres y a sus mezquinos al ser más conveniente para él, sin tomar nada de ellos.

[68,31b: מִתְרַפֵּס בְּרַצֵי כָסֶף בִּזַּר עַמִּים קְרָבוֹת יֶחְפָּצוּ׃/*pisotea a los que expolian plata, dispersa a pueblos que anhelan acercamientos*]

מִתְרַפֵּס quiere decir 'despreciable, sumiso', es de מְרָפְּשׂ רַגְלֵיכֶם (Ez 34,19: *enturbiado por sus pies*) y וְיֶתֶר מִרְעֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם תִּרְפְּשׂוֹן (Cf. Ez 34,18: *y el resto de vuestro pastos con vuestros pies lo enturbiabais*), aunque se escribió una con *śín* y la otra con *šín*[65]. [83r]

בְּרַצֵי (*con los que expolian*) es de הָרֹצְצוֹת אֶבְיוֹנִים (Am 4,1: *las que expoliáis a los indigentes*) y de רַק עָשׁוּק וְרָצוּץ (De 28,33: *mas oprimido y expoliado*), quiere decir 'le quitan a la fuerza lo que otros han reunido'.

De בִּזַּר aparece la forma ligera בִּזָּה וְשָׁלָל וּרְכוּשׁ לָהֶם יְבִזּוֹר (Da 11,24: *botín, despojo y riqueza repartirá entre los suyos*).

קְרָבוֹת es el plural de קִרְבַת אֱלֹהִים יֶחְפָּצוּן (Is 58,2: *en el acercamiento a Dios está su anhelo*). Se juntó con la voz חֵפֶץ (*anhelo*) y en este caso dijo יֶחְפָּצוּ y en el otro יֶחְפָּצוּן[66].

---

[63] AIE: *el sentido de* מֵהֵיכָלֶךָ, *la kaf de segunda persona es David, es que desde los lugares más remotos te llegarán las ofrendas.*

[64] En el comentario a Sal 9,6: El significado de גָּעַרְתָּ גּוֹיִם (Sal 9,6) es 'aniquilas, erradicas'. Este es el significado de גער cuando es transitivo sin regir *bā'*, por ejemplo, הִנְנִי גֹעֵר לָכֶם אֶת הַזֶּרַע (Mal 2,3: *he aquí que os amputaré el brazo*), גְּעַר חַיַּת קָנֶה (Sal 68,31). Cuando es transitivo y rige *bā'* tiene el sentido de 'ahuyentar, reprender' וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו (Ge 37,10: su padre le regañó), לֹא גָעַרְתָּ בְּיִרְמְיָהוּ הָעֲנָתֹתִי (Je 29,27: no has amonestado a Jeremías de Anatot).[11v:12-17]. AIE: גְּעַר *es como* הִנְנִי גֹעֵר לָכֶם (Mal 2,3), *que no tiene casa.*

[65] La equivalencia gráfica entre ס y س es la responsable de que en judeo-árabe se denomine *śín* a la letra hebrea *samek*, además de no existir diferencia fonética entre ס y שׂ.

[66] Según Ḥayyūǧ la adición de *nun* en las terceras personas del plural en imperfecto es una convención de los hablantes (Martínez 2004, 84).

[68,32: יֶאֱתָיוּ חַשְׁמַנִּים מִנִּי מִצְרָיִם כּוּשׁ תָּרִיץ יָדָיו לֵאלֹהִים׃/*vienen los caídes desde Egipto, Etiopía se apresura, sus manos hacia Dios*]

Cuando menciona juntos a los que defraudan y a los falsos en la fe, de los que no debe aceptar esto, con los que se apresuran a la fe correcta, los que corren con buena voluntad, de los que se debe aceptar, dijo יֶאֱתָיוּ חַשְׁמַנִּים מִנִּי מִצְרָיִם (*vienen los caídes desde Egipto*). Con חַשְׁמַנִּים se refiere a 'los caídes'. A partir de esto se dio nombre al Asmoneo, por ser el caíd que los griegos pusieron sobre los israelitas, igual que Zorobabel y Nehemías les fueron puestos por los reyes persas.

כּוּשׁ (*Etiopía*) aparece tanto en masculino como en femenino y se decía כּוּשׁ תָּרִיץ (*Etiopía se apresura*), igual que (se decía) אִם תֶּחֱזַק אֲרָם מִמֶּנִּי (2Sa 10,11: *si Aram es más fuerte que yo*) y וַתַּעֲרֹךְ יִשְׂרָאֵל (1Sa 17,21: *e Israel se dispuso*). La voz יָדָיו está en masculino, como זָנַח יִשְׂרָאֵל (Os 8,3: *ha rechazado Israel*) y וְנָדוֹשׁ מוֹאָב (Is 25,10: *será pisoteado Moab*). No es posible que תָּרִיץ (*ella se apresura*) concuerde con las manos, pues es transitivo: וְהָרֵץ הַמַּחֲנֶה (1Sa 17,17: *y envía<lo> al campamento*), וַיְרִיצֻהוּ מִן הַבּוֹר (Ge 41,14: *y lo sacaron del foso*). Si se dice que está omitido [83v] el objeto, se referirá a הַמַּחֲנֶה (*el campamento*) u otra cosa, estando en singular en vez de en plural, por lo que lo esperado sería תָּרִיצֶנָּה יָדָיו מַחֲנֶה (*envía sus manos al campamento*), y esto exigiría dos licencias; así que la primera (versión) es la más correcta[67].

[68,34: לָרֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי קֶדֶם הֵן יִתֵּן בְּקוֹלוֹ קוֹל עֹז׃/*al que cabalga en los cielos, los cielos de Oriente; he aquí que emite su voz, voz potente*]

Se hace transitivo רֹכֵב (*que cabalga*) con (la partícula) ב cuando dice לָרֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי קֶדֶם (*al que cabalga en los cielos, los cielos antiguos*) aunque en la mayoría de las ocasiones lo hace con la voz עַל.

La expresión יִתֵּן בְּקוֹלוֹ (*emite su voz*) significa la fuerza y potencia de la voz. Puede que esta palabra sea un símil de una mala voz desagradable, como dijo נָתְנָה עָלַי בְּקוֹלָהּ (Je 12,8: *me ha lanzado su vocinazo*). De ahí que le sigua קוֹל עֹז (*voz potente*).

[68,36: נוֹרָא אֱלֹהִים מִמִּקְדָּשֶׁיךָ אֵל יִשְׂרָאֵל הוּא נֹתֵן ׀ עֹז וְתַעֲצֻמוֹת לָעָם בָּרוּךְ אֱלֹהִים׃/*Terrible es Dios desde tu santuario, Dios de Israel, Él da potencia y fuerza al pueblo, bendito sea Dios*]

La expresión נוֹרָא אֱלֹהִים מִמִּקְדָּשֶׁיךָ (*terrible es Dios desde tu santuario*) incluye estilo directo e indirecto y si hubiese dicho נוֹרָא אַתָּה מִמִּקְדָּשֶׁיךָ (*terrible eres desde tu santuario*) o נוֹרָא אֱלֹהִים מִמִּקְדָּשׁוֹ (*terrible es Dios desde su santuario*) hubiese sido una frase apropiada.

---

[67] Los topónimos pueden emplearse en la Biblia tanto en masculino como en femenino. Por lo tanto, la voz יָדָיו concuerda con כּוּשׁ en masculino. Sin embargo, el problema radica en que el verbo תָּרִיץ (*ella se apresura*) es una tercera persona singular del femenino de un verbo transitivo y no puede estar en concordancia con el pronombre plural masculino de יָדָיו (*sus manos*), si bien, no es un caso aislado en la Biblia. Otra lectura sería entender que el objeto ha sido omitido, aunque seguiría siendo un singular en lugar del plural de יָדָיו; si se acepta esta postura, el sentido implícito sería תָּרִיצֶנָּה יָדָיו מַחֲנֶה (*envía sus manos al campamento*). Según las tendencias de la época, esta segunda lectura exigiría dos licencias, por lo que la primera lectura sería la más correcta al ser la que ejerce menos violencia al texto original. Ferrara: *Ethiopia fará correr sus manos a Dio.*

BIBLIOGRAFÍA

Abramson 1975: Shraga Abramson, *Šĕloša sĕfarim šel R. Yĕhuda ben Bil'am*, Jerusalén 1975.

Abumalham 1986: Montserrat Abumalham Mas, *Kitāb al-Muḥādara wal-Muḏākara*. 2 Volúmenes. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1986.

Albright 1950-51: W. F. Albright, 'A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Ps 68)', *HUCA* 23 (1950-51), pp. 1-40.

Allony 1979: Nehemya Allony, 'Bil'am we-Ibn Bil'am ha-balšan we-ha-paršan we-hu' ha-mĕšorer we-ha-payṭan we-hu' ba'al ha-halakah we-hapulmusan', *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann* (edited by S. Stein and R. Loewe), pp. 35-52 (paginación hebrea), Alabama 1979.

Ayuso 1960: Theophilo Ayuso Marazuela, *Biblia Polyglotta Matritensia. Serie VIII Uulgata Hispana L. 21. Psalterium S. Hieronymi de hebraica ueritate interpretatum*. Madrid 1960.

Bacher 1909: Benjamin Zeev Bacher. "Tirgum 'aravi 'al Sefer Yi'ob". *Sefer ha-zikaron le-Abraham Eliyahu Herkabi*, I (1909), pp. 221-272.

Basal 2001: Nasir Basal. *Kitāb al-Nutaf le-Rabi Yehudah Ḥayyūŷ*. Tel-Aviv 2001.

Beilin 1973: Zahaba Beilin, "Kanfe yonah neḥpah ba-kesef we-ebroteha bi-yraqraq ḥaruṣ (Tĕhilim 68,14)", *Beth Mikra* 53.2 (1973), p. 227.

Benavente 1986: Santiaga Benavente Robles, *Tĕšubot de los Discípulos de Mĕnaḥem ben Saruq, Edición del texto y traducción castellana, revisada y completada por Á. Sáenz-Badillos*, Granada 1986.

Carniti 1985: C. Carniti, *Il Salmo 68, studio letterario*, Roma.

Derenbourg 1880: Joseph & Hartwig Derenbourg, *Opuscules et traites d'Abou 'l-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordóba*, París 1880.

Eldar 2001: Ilan Eldar, 'Ha-glosografiah ha-miqra'it bĕ-'ezor ha-dibur ha-'arabi bĕ-mizraḥ', *Ha-'Ibrit wĕ-'Aḥyoteha* 1 (2001), pp. 23-37.

Gallego 2006: María Ángeles Gallego, *El judeo-árabe medieval; Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi'a de Yonah ibn Ǧanāḥ*, Bern 2006.

Gray 1977: J. Gray, 'A Cantata of the Autumn Festival: Ps 68', *JSS* 22 (1977), pp. 2-26.

Jiménez Sánchez 1996: Milagros Jiménez Sánchez, *Sefer ha-šorašim*, Granada 1996.

Kokóvtsov 1890: Pável Konstantine Kokóvtsov, *Yeter ha-pĕlit ah min Kitāb al-muwāzana bayn al-luġa al-'ibrāniyya wa-l-'arabiyya ašer ḥibro Abū Ibrahīm Yiṣḥaq ben Barūn ha-sefardī*, San Petersburgo 1890.

Lipinski 1971: Edwar Lipinski, "Psalm 68:7 and the Role of the Košarot", *Annali* 31.4 (1971), pp. 532-537.

Margoliut 1969: Baruch Margoliut, "Tĕhilim 68, 18-19 u-masoret Mari Bĕne-El", Tarbiz 39 (1969), pp. 1-8.

Martínez 2003: José Martínez Delgado, "El comentario a Salmos de Mošeh ibn Chiquitilla". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección de Hebreo (Sección de hebreo)*, 5 (2003), pp. 2201-241.

- 2004: José Martínez Delgado, *Yaḥyà Ibn Dāwūd: El Libro de Ḥayyūǧ (Versión original árabe siglo X). Introducción y Traducción*, Granada 2004.

- 2005: "El *Opúsculo sobre la normativa vocálica* (*Kitāb šurūṭ al-naqṭ*) de Ḥayyūğ (Edición y traducción)", *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos* (*Sección de hebreo)* 54 (2005), pp. 185-230.
- 2007: José Martínez Delgado, 'Fragmento de un glosario judeo-árabe del Libro de Génesis', *Collectanea Christiana Orientalia* 4 (2007), pp. 55-71.
- 2008: José Martínez Delgado, 'El *Kitāb al-taḏkīr wa-l-ta'nīṯ* de Moŝeh Ibn Ğiqaṭela (S. XI). Edición y traducción', *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe e Islam)* 57 (2008), pp. 205-236.
- 2008b: José Martínez Delgado, 'Maimonides in the Context of Andalusian Hebrew Lexicography', *Alef: Historical Studies in Science and Judaism* 8 (2008), pp. 15-40.

Neubauer 1875: Adolf Neubauer, *The Book of Hebrew Roots by Abu 'l-Walīd Marwān Ibn Janāḥ*, Oxford 1875.

Poznanski 1895: Samuel Poznanski, *Mošeh b. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla, nebst den Fragmenten seiner Schriften*. Leizpzig 1895.

Sáenz-Badillos 1980: Ángel Sáenz-Badillos, *Tĕšubot de Dunaš ben Labraṭ, Edición crítica y traducción*, Granada 1980.
- 1986: Ángel Sáenz-Badillos, *Maḥberet Menaḥem. Edición crítica, introducción y notas*, Granada 1986.
- 1991: Ángel Sáenz-Badillos, 'Sobre el autor de las "Tesubot al Seadyah" [British Library, Add. 27214]'. En *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*. Eds. Aharon Mirsky; Abraham Grossman y Yosef Kaplan, 26-43. Jerusalem, 1991.
- 2002: Ángel Sáenz-Badillos, *Abraham Ibn 'Ezra, Sefer Moznayim. Introducción (en castellano e inglés). Edición crítica del texto hebreo y versión castellana de Lorenzo Jiménez Patón. Revisada, completada y reelaborada por Ángel Sáenz-Badillos*, Córdoba 2002.

Sáenz Badillos – Targarona 1988: Angel Sáenz-Badillos y Judit Targarona, *Gramáticos hebreos de al-Andalus (Siglos X-XII)*, Córdoba 1988.

Simon 1982: Uriel Simon, *'Arba' gišot lĕ-Sefer Tĕhilim, mĕ-R. Sĕ'adyah ha-Ga'on 'ad R. 'Abraham Ibn 'Ezra'*, Ramat Gan 1982.

Simonet 1888: Francisco Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas*, Madrid (reimpreso en Amsterdam 1967).

Schirmann 1995: Jefim Schirmann, *Tolĕdot ha-šira ha-'ivrit bi-Sfarad ha-muslamit*, Jerusalén 1995.

Schökel y Carniti 1992: Luis Alonso Schökel y Cecilia Carniti, *Salmos I (Salmos 1-72), Traducción, introducciones y comentario*, Navarra 1992.

Schröter 1866: Robert Schröter, *Sefer Tĕšubot Dunaš ha-Levi ben Labraṭ 'al Rabī Sa'adyah Gaon*, Breslau 1866.

Varela 1981: Encarnación Varela, *Tešubot de Yehudi Ben Šešet, Edición, traducción y comentario*, Granada 1981.

Yahalom 2006: Yosef Yahalom, 'Qara'ī me-Damešeq min ha-me'ah ha-13 'al ziqne lĕšon ha-qodeš', *Ginze Qedem* 2 (2006), 27-43.

RESUMEN

Edición, traducción y estudio de un ejemplo (Salmo 68) de la única copia manuscrita, incompleta, que contiene muestras directas de la producción exegética en judeo-árabe de su autor (Manuscritos Firk. I3583). Este artículo contiene

además una breve introducción actualizada sobre Ibn Chiqatela, uno de los más tempranos e importantes exegetas andalusíes del siglo XI. El método exegético de Ibn Chiqatela es muy crítico y de una alta calidad intelectual.

Palabras clave: Judeo-árabe, exégesis medieval, Salmos, Ibn Chiqatela

ABSTRACT

Edition, translation and study of an example (Psalm 68) of the only incomplete manuscript copy that contains direct samples on Judaeo-Arabic of the exegetic production of its author (Manuscript Firk. I3583). This work also includes a brief and updated introduction to Ibn Cheqatila, one of the most famous and earlier exegetes from the 11th century in Alandalus. The exegetic method develop by Ibn Chiqatela is very critical and has a high intellectual quality.

Keywords: Judaeo-Arabic, medieval exegesis, Psalms, Ibn Cheqatila.

José Martínez Delgado, es Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada.
E-mail: pdelgado@ugr.es

Khadiya Sa'idi, es Profesora Titular de lengua hebrea en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Abdelmalik Essaadi de Tetuán, Marruecos.
E-mail: jsaidi1962@yahoo.es

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
11 (2007), pp. 101-119

MARRUECOS TRAS LA CONQUISTA ISLÁMICA. UN ESTUDIO DE GEOGRAFÍA DIALECTAL

PABLO SÁNCHEZ

Introducción

La primera ola arabizadora del territorio que hoy día forma parte de Marruecos[1], y de la que han surgido los dialectos conocidos como sedentarios, estaba formada principalmente por los primeros conquistadores en nombre del islam. En las siguientes líneas vamos a intentar desgranar algunos aspectos relevantes de los inicios del cambio de la lengua vernácula de los habitantes del Magreb occidental.

Para tal fin, realizaremos una escueta descripción de los hechos históricos más apreciables, y posteriormente haremos un análisis de los factores que han permitido la progresiva arabización de la zona, claro está, antes de la llegada de las tribus beduinas orientales (a partir del siglo XII) que se convertiría en la causa de mayor impacto en la arabización de Marruecos.

1. Apunte histórico

Nos es conocido el hecho de que las primeras expediciones llevadas a cabo por las tropas islámicas en el Magreb más occidental se realizaron con un objetivo definido: la captura de botín. Para este fin hubo incursiones de reconocimiento de la zona, y no sería hasta el 708 cuando Mūsà b. Nuṣayr enviara al califa ʕAbd Almālik la misiva con la confirmación de la conquista del Magreb, al menos nominal, puesto que los problemas en el seno del califato y la lejanía de su sede (Medina en un primer momento y Damasco a partir de 661) ralentizaron el asentamiento de las tropas en la zona.

Entretanto, una serie de medidas iban a trazar el camino a la arabización de la zona. La política de conquistas adoptaría una tendencia "asimilacionista" desde que se nombrara a Abūlmuhāğir Dīnār b. Umm Dīnār subgobernador de Ifrīqiyā en 675. Este gobernante, cuyo origen era bereber[2], incluye en su ejército a un buen número

---

[1] Haremos referencia en repetidas ocasiones a Marruecos antes de su formación como estado moderno a finales del siglo XVII. Consideramos su origen en 1668, año en el que Mawlāy Rašīd destruyó la *zāwiya* de Addilāʔ, momento a partir del cual gobernó en todo el territorio (Munson 1993:41). Así pues, léase en nuestras referencias, anteriores al momento de su formación, como sinónimo de parte occidental del África septentrional equivalente de manera aproximada al Marruecos actual.

[2] Aunque algunos vean connotaciones negativas en la denominación bereber por su origen etimológico que lo relaciona con bárbaro e incivilizado, nada más lejos de nuestro ánimo. Además, el uso de este término, que pocos consideran hoy peyorativo, es el más común en la denominación por parte de los propios especialistas, exceptuando evidentemente los que lo

de amaziges. Al mismo tiempo, se les concedió a los jefes bereberes locales algunos privilegios siempre y cuando admitieran la hegemonía musulmana. De esta forma se aceleró el proceso de conquista manteniéndose las estructuras previas.

ʕUqba b. Nafīʕ, que vuelve a ocupar un alto cargo en 683, pocos años después de su destitución como gobernador de la sub-provincia de Ifrīqiyā, toma tropas egipcias y las une a los acuartelamientos magrebíes. Con ellos, y no sin resistencia por parte de elementos locales, marcha hacia el oeste, aparentemente sin pasar por la costa, hasta Tánger. Allí es donde el gobernador de la ciudad, Julián, hace su primera aparición en las crónicas islámicas[3]. Desde Tánger siguen su recorrido hacia el Sūs, en la costa atlántica del norte africano. Sabemos que llegó con su cuerpo expediccionario en 683 hasta el cabo de Aguer, a unos 50 kilómetros al norte de la que actualmente es la población de Agadir. Desde allí, y gracias a la ayuda de los bereberes que les acompañaban, pudieron luchar y derrotar a los Maṣmūda del Atlas, de quienes les había prevenido Julián[4].

La campaña hacia el occidente norteafricano mueve a un gran número de tribus autóctonas a refugiarse en el Sūs Alʔadnà, hasta el cual llegan las tropas de Mūsà. El *modus operandi* se reducía a la lucha hasta la subyugación del pueblo conquistado[5], así como la supresión de todo foco de posible resistencia.

A la vuelta de Mūsà b. Nuṣayr a Alqayrawān, la práctica totalidad de los árabes vuelve dejando a los bereberes en Tánger. Mientras que la ciudad de Ifrīqiyā era un foco de arabización en el Magreb, Tánger no era más que una población recién conquistada. Tiempo después de la conquista musulmana, y gracias a una relación no belicosa entre la población autóctona y los recién llegados, un grupo de población árabe pudo establecerse en la ciudad. Pero no siempre fue así, pues el establecimiento de un gran número de arabófonos en la región encontraría dificultades. En el caso de Tánger, en 740 el grupo de árabes que se había instalado fue expulsado en una insurrección. Las revueltas de población nativa a raíz de las conquistas no permitieron una rápida asimilación de la población amazige.

2. Revisión de las teorías del sustrato hamito-semítico

Son por lo tanto las causas ajenas a la lengua las que impulsaron en mayor medida la difusión de la lengua árabe entre la población, aunque hay quien discrepa de esta visión. En este contexto hemos de señalar que una de las particularidades del Magreb (así como la Península Ibérica, Sicilia o Malta), consistía en ser uno de los únicos territorios que se arabizó sin haber tenido anteriormente contacto con

---

consideran ofensivo. Para un desarrollo de este aspecto, *cfr.* Tilmatine / El Molghy / Castellanos / Banhakeia 1998: 23-28. A lo largo de estas líneas utilizaremos indistintamente los vocablos "bereber" y "amazige", y siempre en su acepción lingüística.

[3] La primera mención aparece en cuatro fuentes, todas ellas concordantes: *Albayān* de Ibn ʕIḏārī, *Kāmil fī attārīx* de Ibn Alʔaṯīr, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* de Ibn Xaldūn e *Historia de los musulmanes de España y África* (vol. II) de Annuwayrī.

[4] Tengamos en cuenta que esta reconstrucción histórica a través de las fuentes no ha sido completamente aceptada. Brunschvig piensa que la interpretación de la toponimia ha sido errónea (Brunschvig 1975).

[5] De este a oeste, los grupos sometidos en el Magreb son: los Hawwāra del noroeste de la actual Libia, los Awraba y los Ǧarāwa del Awrās, los Zanāta de la costa de la actual Argelia, los Kutāma del Rif y los Maṣmūda del Sūs.

poblaciones arabófonas. En los casos de Mesopotamia, al este del río Nilo, el Alto Nilo y algunos valles de Siria-Palestina, existía cierta familiaridad con esta lengua como resultado de migraciones anteriores al nacimiento del islam o contactos con tribus árabes[6].

Una teoría que halla su cauce en estas mismas disyuntivas es la que Georges Séraphin Colin defendía[7]. Según Colin, el árabe, a través de las conquistas musulmanas, fue extendido en aquellas zonas donde existía un sustrato semítico o hamito-semítico, es decir, una lengua emparentada con la árabe. Exponía los ejemplos de Egipto, donde la población hablaba copto, o la Gran Siria con el arameo. En el caso de zonas donde el sustrato no era semítico o hamito-semítico, como en Irán (persa) o Turquía (turco), esta arabización fue "resistente" o "impermeable". Ernest Renan[8] defendía la persistencia del púnico hasta la llegada de las tropas musulmanas entre la población autóctona más oriental del Magreb, visión que se ajustaría a las palabras de Colin.

Dominique Caubet[9] va más allá cuando afirma que el retroceso del bereber podría haber tenido lugar antes de la llegada de los musulmanes, a través de la influencia púnica[10] en un primer momento y, posteriormente, latina, en la población de las llanuras y de la costa de Ifrīqiyā, quedando relegado el bereber a otras zonas no costeras. William Marçais basa su postura de la persistencia latina durante un lapso de tiempo posterior a la llegada de las tropas musulmanas en la existencia de monedas con inscripciones latinas en el primer siglo de la Hégira, la desaparición tardía de las comunidades cristianas del norte de África[11] y en los testimonios de Almuqaddasī y Al?idrīsī, quien afirma, este último, que la "lengua latina" de África estaba en uso en Gafsa. Las inscripciones latinas en las monedas es un hecho común por todo el mundo islámico de la primera época: en Oriente hasta el año 76 de la Hégira y en Occidente hasta el 98, pasando en ocasiones por inscripciones bilingües antes de generalizarse las árabes en su totalidad[12]. Respecto a las otras causas que Marçais utiliza para ver una expansión de la lengua latina más generalizada que lo comúnmente aceptado, tomando en esencia las palabras de Al?idrīsī, consideramos que están intrínsecamente unidas. Es cierto que existieron grupos bereberes cristianizados hasta el siglo XI, y que no fue hasta la expansión almorávide cuando se consiguió islamizar al total de la población. El latín, al igual que el árabe clásico para el islam en este aspecto, aunque con ciertas matizaciones que no merecen aquí mayor atención, estaba ligado al culto cristiano[13]. Por lo cual es de suponer que el

---

[6] Holes 2004: 35.

[7] Colin 1948.

[8] Renan 1855.

[9] Caubet 2004: 63. En su artículo, Dominique Caubet hace referencias a las visiones de Colin y Marçais.

[10] Jaïdi 2004. En el artículo aparecen varios testimonios de la pervivencia de la lengua púnica en el África romana oriental.

[11] Véase, por ejemplo, Albakrī 1965: 155-156.

[12] Codera 1879: 35-38.

[13] Desde mediados del siglo III en adelante, en el Norte de África el oficio de las liturgias cristianas se realizaba por lo general en latín; en el Imperio Romano de Occidente esta adopción se generalizó un siglo más tarde.

uso cultual y, probablemente por extensión, cultural del latín estuviera presente allá donde las comunidades cristianas tuvieran mayor peso independientemente de la lengua vernácula de los adeptos. Otra cosa es que la lengua hablada utilizada fuera una variedad vernácula latina, que posiblemente persistiera, pero sólo en ciertos círculos por la magnitud en el nivel de adopción de esta lengua que venimos apoyando.

Pensamos que tal supuesta influencia romana pudo marcar a la población berberófona de las costas y llanuras, pero no hasta el punto de afirmar que el bereber en época de la conquista musulmana apenas tenía presencia en Ifrīqiyā. Claro que esta teoría reforzaría el hecho de que la zona de Ifrīqiyā fuera un foco de arabización, pero nos parece que es arriesgada. En primer lugar téngase en cuenta la influencia fenicia, que se ciñe a los enclaves que fundaron en determinados puntos de la costa, a excepción quizás de la época de esplendor de Cartago, donde posiblemente sí pudo llegar a existir un grupo de población importante bilingüe o monolingüe, como atestiguan los numerosos contactos entre cartagineses, romanos y bereberes. La población latina asentada en la ocupación imperial fue escasa como ya hemos apuntado y los bizantinos mantuvieron una muy pequeña franja si la comparamos con lo que siglos atrás habían dominado los romanos, que en el caso de lo que actualmente es Marruecos no excedía la llamada Hispania Transfretana, básicamente Ceuta, Tánger y alrededores.

De lo que estamos seguros es de que la franja meridional del occidente magrebí sufrió, si no nula, una escasísima influencia lingüística exterior, manteniéndose completamente bereber. La arabización de la zona, como veremos a lo largo de este estudio, fue algo posterior a los primerísimos años. Así pues, el norte fue la primera parte de esta región en ser conquistada y arabizada. Desde ahí, los valles atlánticos y las planicies centrales se fueron arabizando poco a poco, siendo el Marruecos septentrional el punto de referencia y partida. De esta manera, la zona norte tomaría cierto protagonismo en la primera fase arabizadora. Este estatus "dominante" del norte se ha reflejado y ha pervivido hasta nuestros días, ya que en las viejas medinas de Tetuán, Rabat, Fez, Ṣafrū, Tāza y la región de la Jbala se han podido registrar diferentes características muy particulares propias de los dialectos septentrionales marroquíes[14].

3. Efectos lingüísticos tras la llegada de los primeros conquistadores

En líneas anteriores hemos situado históricamente la conquista del Magreb *grosso modo*, siempre atendiendo al conjunto de la parte occidental magrebí que, al fin y al cabo, formaba parte de una misma pretensión: la toma de botín y la posterior ocupación y anexión al imperio omeya de Damasco.

Hemos visto que Ifrīqiyā era el centro neurálgico de esta conquista, el primer asentamiento organizado por las tropas en la región, y el punto de partida en las campañas dirigidas hacia el oeste en la conquista del resto de estos territorios. Pasó a ser provincia independiente, al menos de forma teórica, en 711. El mayor asentamiento de árabes (egipcios, sirios, yemeníes e ḥiğāzíes) en el Magreb estaba localizado aproximadamente en lo que hoy día es Túnez, y especialmente en la capital de la nueva provincia, Alqayrawān. El acceso a esta zona, mucho más cercana al oriente arabófono que a la parte más occidental del Magreb, resultaba poco dificultosa tanto por la distancia como por la geografía, en especial el Sāḥel.

[14] Heath 2002: 5.

Por lo tanto, el número de arabófonos asentados en Ifrīqiyā oriental era mucho mayor que en las zonas del Magreb más occidental. Además, esta conquista temprana permitió a las tropas y a sus líderes traer a esas nuevas ocupaciones y fundaciones a sus mujeres e hijos, convirtiéndose rápidamente en un foco de arabización. Desde los nuevos asentamientos[15] partían los contingentes que estaban en las más ocasiones capitaneados por árabes. Marruecos era, por lo tanto, una especie de región colchón para la protección del Magreb oriental, y tiempo después se convirtió en el punto de partida para las expediciones de invasión e islamización de la Península Ibérica. No sabemos de forma certera hasta qué punto estaban arabizados los bereberes que formaban el grueso de las tropas que cruzaron el Estrecho de Gibraltar capitaneados por unos pocos árabes, pero se considera que debían tener nociones suficientes, al menos, para poder utilizar una variedad de árabe que les permitiera un grado de comunicación aceptable para las expediciones que estaban llevando a cabo[16].

De esta forma, los primeros hablantes de árabe de la región debieron ser los propios bereberes que acompañaron a los jefes árabes quienes, posteriormente y en su mayoría, abandonaron la zona. A través de estos bereberes supuestamente arabizados, por lo tanto bilingües, se llevó a cabo la primera arabización. Estos contactos y asimilación a nivel de la lengua (en mayor o menor grado) se manifestaron en un hecho bastante lógico. Los árabes, por su reducido número, especialmente a la llegada al oeste norteafricano, no disponían de una milicia suficiente como para mantener segregada a la población nativa como sí habían hecho los romanos. El interés de los primeros musulmanes que llegaron al Marruecos del siglo VII y VIII era, después de un primer momento en el que primó la búsqueda del botín, la islamización y el aumento del número de conquistadores en nombre del islam[17]. La equidad entre los musulmanes, al menos al principio, y el consiguiente reparto del botín fueron factores decisivos para la rápida islamización de buena parte de los nativos amaziges. Por lo tanto, la supuesta conversión masiva de los bereberes tendió un puente para una menor segregación de la población. Este hecho resultó ser un factor que ayudó a la integración en la nueva sociedad, cuya religión, el islam, y lengua, el árabe, se convirtieron en dos rasgos de prestigio.

3.1. Llegada de arabófonos

En cualquier caso, hemos de incidir en que la principal y más lógica causa para la arabización de una determinada región ha sido la llegada de tribus arabófonas. En el caso específico de Marruecos, en los primeros años tras su anexión al imperio islámico, apenas recibió un importante número de hablantes de árabe. Esto ocurriría en sucesivas oleadas siglos más tarde, con la llegada de tribus de Oriente a partir del siglo XIII, o la de miles de andalusíes en los siglos XV, XVI y, en menor

[15] Sabemos que Sūsa fue arrasada por las tropas recién llegadas a mitad del siglo VII, y su población hubo de huir. Es muy probable que la repoblación se hiciera con parte del elemento árabe que llegaba desde Egipto y que en muchos casos tenía como destino la cercana Alqayrawān.

[16] Vicente 2006: 32.

[17] Holes 2004: 34.

medida[18], XVII. En zonas conquistadas, pero donde estas poblaciones no han mantenido su presencia, en especial en Asia Central e Irán, el impacto de la lengua árabe no ha trascendido lo suficiente como para que se adoptara como variedad vernácula. Claro está, con excepción de las huellas que ha dejado el árabe clásico, restringido al uso litúrgico en la mayoría de los casos, al menos en los primeros siglos, así como la existencia hasta la actualidad de algunos islotes arabófonos de dialectos que agrupamos bajo el apelativo de "árabe periférico"[19]. Pero en los primeros siglos del Magreb occidental islámico, a pesar de no ser una región que recibía elementos arabófonos de manera continua y con la misma intensidad que otras áreas más cercanas a la Península Arábiga, hubo un hecho que dio lugar a la presencia de arabófonos: la anexión al imperio islámico de la Península Ibérica. La invasión de esta zona obligó a numerosos contingentes, entre los que había una cierta proporción de árabes, a establecerse en el Magreb occidental, de donde partían posteriormente hacia la península.

En ocasiones, cuando se ha intentado hacer un perfil diacrónico de las primeras fases de la arabización del Magreb tendemos a asociarlo con el proceso de islamización de los pueblos sometidos. Las referencias a la arabización suelen obviarse; poco se dedica a este hecho, únicamente podemos leer entre líneas. Hemos por lo tanto de ser bastante precavidos a la hora de unir ambos procesos como si de uno solo se tratara, puesto que la aparición de mezquitas en época temprana no conlleva forzosamente a una arabización total de la población de la zona, ni siquiera a un bilingüismo funcional. Lo que se provoca con la islamización es, al menos, un uso cultual de la variedad litúrgica del árabe. Sabemos que incluso en Fez, foco de la arabización precoz de Marruecos como veremos más adelante, en época almohade se exigió tener conocimientos de lengua bereber, y que "no nombraban predicador ni *imām*, si no al que sabía la fórmula unitaria (el *tawhīd*) [sic] en la lengua bereber"[20].

Hubo incluso algún intento de ensalzar "lo bereber", también a nivel lingüístico, a través de la herejía[21]. A mediados del siglo VIII, Ṣāliḥ b. Ṭarīf, que se proclamó profeta de los bereberes, compuso supuestamente un pseudo-alcorán en lengua amazige y desarrolló un código religioso propio. Hijo de un jefe tribal bereber (el padre había liderado una de las revueltas xāriǧíes en el norte de Marruecos) se cuenta que viajó al Oriente islámico para formarse. A su vuelta, creó una doctrina religiosa de corte xāriǧí y de carácter fuertemente bereber y secreto. Su doctrina fue revelada por su nieto Yūnus, quien con probabilidad pudo sacar provecho al atribuir el origen de este cisma a la figura de su abuelo, adquiriendo de esta manera su mensaje un carácter más misterioso. La herejía forma parte del conjunto de movimientos cismáticos que, en respuesta a la islamización oriental, fueron desarrollándose en intentos de oposición a lo árabe y sunní. Pero éste es un caso atestiguado que ejemplifica cómo ciertas pretensiones de oposición van tomando forma definida, aquí a través de la supuesta redacción de un texto en lengua no árabe, sino bereber. Esta medida, herética en alto grado por el carácter sagrado de

---

[18] Téngase en cuenta que gran parte de los moriscos, especialmente en las últimas oleadas peninsulares en el Magreb, hablaban español.

[19] En Irán, Afganistán, Uzbekistán, Eritrea, Yibuti y Chipre (este último en vías de extinción).

[20] Ibn Abī Zarʿ 1964: 137-138 (a través de la traducción de Huici, A.).

[21] Ḥawqal 1971: 33-34. (Trad. de Romaní, MªJ.)

la lengua árabe, ya que el Alcorán fue revelado en la lengua de Dios según la tradición musulmana, se originó junto a otros movimientos hermanos en los primeros años de la configuración político-religiosa del Norte de África tras la llegada del islam[22].

3.2. Fez

Pensamos que la fundación de esta ciudad, ligada a una serie de acontecimientos que vamos a describir y que repercutieron de manera directa en la composición lingüística de sus habitantes en los inicios de su existencia, repercutió positivamente en la arabización, tanto del norte del Magreb occidental, como de otras regiones ligadas a Fez principalmente a través de rutas de comercio. Éstas se irían desarrollando con el crecimiento de la urbe.

Idrīs b. ʕAbd Allāh, descendiente de ʕAlī, primo y yerno de Mahoma, se refugió en el Magreb tras la batalla de Faxx (786) o, como consideran otros cronistas, para evitar la venganza por la insurrección de su hermano Muḥammad b. ʕAbd Allāh tras la sublevación de este último contra el segundo califa abasí. Habiendo preparado el terreno de antemano tras el envío de unos emisarios, llega al Norte de África en 788 y se instala en Walīlī, la antigua Volúbilis de los romanos. Los dos objetivos primarios de Idrīs son, por una parte, el establecimiento de una capital de la recién fundada dinastía; por otra, la islamización de la región. De hecho, si hemos de destacar las repercusiones más importantes de los idrīsíes, la primera y más exitosa fue, sin duda, la islamización del lugar, proceso que fue con bastante probabilidad muy veloz.

Fue el hijo y sucesor del fundador de la dinastía, Idrīs II, cuya madre era bereber (aquí vemos un caso representado y atestiguado de algo que fue un hecho común y decisivo para la asimilación de la población local, los matrimonios mixtos) quien establece la capital en una nueva fundación, la ciudad de Fez, a unos cincuenta kilómetros al este de Walīlī. Esta localidad fue consolidada en diferentes etapas. Su fundación se ha considerado en el año 808, aunque acuñaciones de monedas algunos años antes nos hace pensar en una ocupación algo más temprana[23].

De la primera oleada de elementos arabófonos a esta ciudad tenemos constancia pocos años después de su fundación, en 818, cuando un grupo de insurgentes procedente del arrabal de la Córdoba andalusí huye tras una de las revueltas que mitigan al emirato gobernado por Alḥakam I. Posteriormente, otra oleada de árabes, unas trescientas familias procedentes de Alqayrawān, se instala en Fez (825) buscando también asilo político.

El aporte de elementos arabófonos de Alqayrawān ha dado lugar a una teoría sostenida por Marçais, y posteriormente retomada por Cohen[24]. Según este último, en la arabización primigenia del Marruecos septentrional, el dialecto de Alqayrawān, difundido tras la dispersión de habitantes de esta ciudad por el Magreb marroquí, así como por el rol de prestigio del que disfrutaba en la época el árabe de la capital de Ifrīqiyā, asentó la base para la formación de los dialectos de los primeros núcleos urbanos arabófonos, del que en Marruecos destacamos la fundación idrīsí (Fez), y

---

[22] En la región de Ġumāra surgió otro islam berberizado (con un supuesto Alcorán redactado en lengua amazige) aunque sus repercusiones no dejaron huella más allá del siglo X. *Cfr.* Le Tourneau 2008.

[23] Sobre las cuestiones referidas a la fundación idrisí, *cfr.* Lévi-Provençal 1939.

[24] Análisis de la cuestión en Caubet 2004: 64-65.

de alguna región rural, como la Jbala, también marroquí. Con las aportaciones posteriores y la evolución interna de cada uno de los dialectos surgirían las enormes diferencias que los hacen particulares a cada uno de ellos. El hecho que resta credibilidad a esta teoría es que a día de hoy no podemos rastrear en el dialecto árabe de Alqayrawān elementos comunes con el viejo habla de Fez y los dialectos de Jbala. Esto se debe, según la visión de Cohen, a que los habitantes autóctonos de la población tunecina huirían después de la derrota aġlabí de comienzos del siglo X, perdiéndose así el dialecto árabe de Alqayrawān de primera época, y siendo el resultado actual una evolución de aportaciones posteriores al siglo X.

El componente principal del ejército reclutado por los idrīsíes en un primer momento era amazige, de población nativa, pero rápidamente fue reforzado por Idrīs II, quien recluta a unos quinientos árabes procedentes de las revueltas citadas líneas atrás. Pensamos que es bastante lógico, al ser el árabe vernáculo la lengua de comunicación (puesto que es la que utiliza la élite) que se convirtiera en lengua de prestigio, factor decisivo para su adopción por buena parte del ejército. De esta forma, los berberófonos se veían obligados al aprendizaje del árabe dialectal usado por sus compañeros. Como apuntamos, la afluencia masiva de amaziges en el ejército de los musulmanes se explica por el hecho de que durante los primeros años se trató a todos los musulmanes, independientemente de su procedencia étnica (en aquellos años ligada básicamente a la utilización de una u otra lengua) de manera igualitaria en el reparto del botín.

Este bilingüismo primigenio fue la consecuencia de la primera ola arabizadora, y se estaba gestando a la par que los centros urbanos del norte estaban siendo controlados por árabes orientales.

En diferentes expediciones militares los idrīsíes consiguen controlar Šalla (cerca de la actual Rabat), Tremecén y Nafīs, polos de las principales rutas comerciales con el Sáhara.

4. Marruecos meridional y las relaciones de comercio

El carácter poco urbano del sur de Marruecos y el gran número de zonas montañosas, refugio berberófono por excelencia, impidieron un desarrollo de la arabización parecido al del norte[25]. Aun así, contamos con algunos centros urbanos, entre los que destaca Siğilmāsa, en la que nos centraremos posteriormente, y algunas poblaciones de origen bereber, como el caso de Āġmāt y Nafīs, situadas en los alrededores de la actual Marrakech. Estas dos poblaciones, que sabemos que jugaron un rol fundamental en la creación almorávide de Marrakech, desaparecieron del mapa[26] tras el establecimiento de Yūsuf b. Tāšufīn de la nueva capital almorávide a finales del siglo XI.

Una de las primeras apariciones históricas del Marruecos meridional nos relata que ʿAbdallah ibn Marwān, hijo del califa de Damasco, da vida a la región del Sūs a través de la construcción de un canal que permitió la canalización del agua a la

[25] Cierto es que las zonas montañosas no han sido muy favorables a la arabización, y el caso del Norte de África no es el único. Recordemos, por ejemplo, las zonas montañosas del norte de Irak, donde incluso a día de hoy la lengua vernácula de la población es el curdo, una lengua de origen indo-europeo; o algunos dialectos sudarábigos que perviven en la actualidad, situados en zonas montañosas de Yemen y Omán.

[26] Tanto es así que aun a día de hoy no se conoce el lugar exacto donde se estableció Nafīs; para un desarrollo de este punto, *cfr*. Deverdun 1959: 39-43.

población más importante de esta zona, Īglī[27]. Veinte años más tarde (a comienzos del siglo VIII), una segunda expedición lleva a Mūsà b. Nuṣayr hasta el Magreb más occidental. La zona del Sūs es sometida por uno de sus hijos quien, con bastante probabilidad, permanece en ella.

Esta zona no queda relegada al olvido pues, recordemos, formó parte del imperio islámico. Por otro lado, un elemento importante y que otorgó cierta primacía a la parte meridional de Marruecos fue el comercio, esencialmente a través de las regiones del Tāfīlālt y del valle del Draa.

Las riquezas que tenemos que tener presentes a la hora de comprender por qué Oriente estuvo durante varias décadas interesado en esta región son de varios tipos. Dos metales ocupan un lugar primordial en este apartado: el cobre y la plata. Los yacimientos para la extracción del cobre se encontraban en el Antiatlas, siendo las explotaciones más conocidas de plata la antigua mina de Tudġa, en el Ǧabal Saġrū, la mina de Tāmdūlt Waqqa al sur del Ǧabal Bani y la mina de Zagūndār. Algunas de menor importancia se encontraban en los alrededores del Tāfīlālt. Es en un primer momento cuando las minas de plata adquieren mayor importancia. El oro venido del sur va suplantando las explotaciones de plata, llegando a sustituir a este último.

Al principio, esta región resultaba conflictiva puesto que en un período de tiempo bastante corto se suceden diferentes expediciones con el fin de someter la zona. Además de las mencionadas líneas atrás, en 732 el gobernador de Egipto envía a Ḥabīb b. Abī ʕUbayḍa, quien estaba al mando del Sūs, para someter no sólo la región que anteriormente ya se encontraba a manos de las tropas musulmanas, sino abarcar una área más extensa, llegando a los "Reinos de los Negros" hacia el 734. Trae consigo numerosos cautivos y bastante cantidad de oro. Este botín de metal preciado sirve como precedente para el enorme interés que comienza a despertar el Sūs por parte del califato de Damasco. Diez años después, el gobernador de Ifriqīyā establece un campamento y manda construir una serie de pozos estratégicamente situados para unir los oasis del sur del Antiatlas con Awdaġust (en el sur de la actual Mauritania). Ésta es una de las medidas tomadas para la mejora de la ruta con el fin de facilitar mejores condiciones en el desplazamiento.

Las revueltas xāriǧíes[28] y la posterior segmentación de la zona provoca la autonomía del Sūs, pues estos movimientos heréticos se oponían al califato, abasí desde 750. Este cambio en la política de la región no provoca un corte profundo en los intercambios comerciales entre Oriente y la zona objeto de estudio. La misma dureza en las continuas luchas por el control de la región, y en especial de Siǧilmāsa, que era el lazo comercial entre el Magreb occidental y el Sudán[29], demuestra la continuidad en las relaciones con Oriente.

4.1. Siǧilmāsa

Antes de la llegada de los conquistadores musulmanes a la tierra que vería nacer esta población, la región consistía en un altiplano rico en pastos y un preciado centro de comercio para los bereberes de la región.

---

[27] Jacques-Meunié 1982: 56-57.

[28] El mapa que se incluye en Julien 1952: 25 nos da una idea general de la localización de los grupos xāriǧíes de la región en el siglo IX.

[29] Entiéndase como *Bilād Assūdān*: Mauritania, Senegal y Malí occidental actuales.

Albakrī es la única fuente directa de información en este asunto y quien nos ha transmitido la historia de esta localidad en sus primeros tres siglos de existencia[30]. A finales del siglo VII tuvo lugar una serie de incursiones por parte de cristianos, quienes fueron expulsados con la acción de los judíos del Draa, de quienes tenemos pruebas irrefutables de su presencia en esta zona poco tiempo después gracias a las monedas acuñadas por una ceca judía en Tudġa[31].

Sólo algunos decenios más tarde se establecen bereberes islamizados en la región, fundando Siğilmāsa en 757, siendo, por lo tanto, la siguiente fundación musulmana magrebí desde Alqayrawān, que había sido la primera de ellas. Estos bereberes eran del grupo de los Miknāsa, quienes ya tenían contactos comerciales en este valle desde tiempo atrás, aunque a un nivel local. La particularidad de la fundación de Siğilmāsa reside en que se enmarca dentro de las revueltas xāriğíes de grupos bereberes islamizados a favor de una cierta independencia que se suceden en el Magreb de la época y quienes se habían opuesto al gobernador de Alqayrawān[32]. De hecho, las referencias históricas que mencionan esta localidad del Tāfīlālt hablan de grupos xāriğíes en los primeros años de su existencia. Pero, siendo conscientes de la tendencia de los historiadores árabes medievales a apropiarse de muchas gestas que no les pertenecen, es posible realizar otra lectura de esta fundación en la que los judíos jugarían un papel más importante: tras la unión de los bereberes xāriğíes de la zona con los judíos, aliados los unos con los otros, pudieron imponerse y establecerse en esta nueva fundación.

El gobernador de la provincia de Ifrīqiyā, ʿAbd Arraḥmān b. Ḥabīb, ya a mediados del siglo VIII, había ordenado la construcción de varios pozos para el abastecimiento de agua de la larga travesía que discurría por el Sáhara suroccidental y que era la ruta principal para el abastecimiento de sal y de oro para los comerciantes que venían, en gran parte, de Oriente.

La ciudad se constituye y afianza como tal con la construcción de sus muros, llevada a cabo en menos de medio siglo desde su fundación. Durante esos primeros años de existencia se convierte en un polo de atracción con respecto a localidades más cercanas. La primera dinastía que gobierna sobre la ciudad es la de los Banū Midrār (desde el siglo VIII), cuyo epónimo sería Almuntanṣir b. Alyasaʿ, continuada por los Banū Wāsūl. Éstos conservan su posición hasta la segunda mitad del siglo X, momento en el que la ciudad se adhiere a la ortodoxia sunní, pues recordemos que en sus inicios era xāriğí. En 976 los Banū Xazrūn, en subordinación a los omeyas de Córdoba, gobiernan en la región de Siğilmāsa hasta mediados del siglo XI. El mantenimiento de un poder estatal casi ininterrumpido desde la fundación islámica hasta varios siglos después responde a la necesidad de ciertos niveles de seguridad al considerarse un punto importante en las rutas comerciales a y desde el *Bilād Assūdān*.

Desde su fundación a mediados del siglo VIII como núcleo de la región por parte de los musulmanes, Siğilmāsa ha desempeñado un papel destacable en el comercio transahariano. Como veremos más tarde, su localización fomentó el paso de no pocos interesados en esta actividad y que venían desde tierras lejanas, al igual que

---

[30] Albakrī 1965: 282-290.(A través de la traducción de Slane, M.G.)

[31] Lévy 2001: 36.

[32] Para una síntesis general de estas revueltas, *cfr.* Laroui 1994: 101-106.

otras localidades de paso hacia esas fuentes de elementos preciados, como la población de Nūl Lamṭa o Tāmdūlt[33].

El interés de Oriente por esta zona aumenta con el paso de las caravanas de comercio, que se vuelven muy numerosas a partir de la segunda mitad del siglo IX. Hasta entonces, las caravanas que realizaban el largo periplo Egipto-*Bilād Assūdān* no hacían el recorrido más seguro, que era a través de la frontera norte del desierto del Sáhara, lo que hubiera llevado a estas caravanas a pasar por Siğilmāsa. Seguían un trayecto más o menos recto a través del oasis de Xārga en el sur de Egipto, cruzando de esta manera gran parte del desierto. Esto conllevaba bastantes riesgos, como los inconvenientes climatológicos o los ataques de algunos grupos. El gobernador de Egipto, para mejorar estas condiciones, prohíbe en 863 seguir esta ruta. A partir de entonces la mayoría de los comerciantes ha de pasar por Siğilmāsa. Marchantes de Kufa, Basora, Bagdad y otras ciudades orientales vienen a comerciar a Siğilmāsa, incluso a establecerse con sus familias, creciendo la presencia de arabófonos orientales en la zona. A lo largo del siglo X e independientemente del marco político (soberanía fāṭimí o andalusí) el comercio con Oriente sigue aumentando. Esta situación se mantendría, al menos, hasta la primera mitad del siglo XI.

La región del Draa se hace cada vez más presente en el eje comercial norte-sur, que unía las poblaciones de Marrakech, Fez o Tremecén, con la zona meridional, rica en oro, plata y esclavos[34]. Esta provincia sirve de vía de paso a las caravanas que se dirigían, hacia el norte, a Marrakech, Fez y Tremecén. Su parte más oriental, el llamado "codo del Draa", es frecuentemente dependiente durante un lapso de tiempo de Siğilmāsa, por lo que ambas regiones estarían durante largo tiempo unidas por la actividad comercial.

El florecimiento del comercio y el consecuente impacto en las relaciones entre Siğilmāsa y otras regiones se hace realidad a dos niveles. Por una parte, en corrientes interiores, entre esta localidad meridional y sus vecinas como Āġmāt, Fez o el valle del Sūs; y por otro lado, en intercambios comerciales con países lejanos. En un periplo de unas cincuenta jornadas[35] se atravesaba los paisajes desérticos y las llanuras incultas hasta Awdaġust, en el África subsahariana. Según Ibn Ḥawqal[36], es posible que durante un lapso de tiempo la ruta caravanera entre la llanura atlántica del Sūs y la rica población de Awdaġust hubiera de pasar por Siğilmāsa debido a la acción de ciertas tribus violentas, lo que hacía excesivamente peligrosa una ruta más directa. Una prohibición parecida a la que anteriormente mencionamos es la que llevó a Ṭūlūn a cambiar la ruta tradicional desde Egipto al África subsahariana en el siglo IX.

Según Terrasse, son varios los geógrafos que afirman la existencia de otros grupos, además de los bereberes, que poblaban Siğilmāsa. Eran esencialmente árabes,

---

[33] Cada una de estas tres localidades ocupaba un lugar privilegiado al situarse en uno de los tres pasajes del comercio caravanero transahariano. Nūl Lamṭa en el oeste, cubriendo la vía del Marruecos atlántico; Siğilmāsa en torno a la vía del Marruecos oriental hacia el Mediterráneo; y Tāmdūlt, que era el punto de encuentro para las caravanas que se proponían cruzar el desierto.

[34] Téngase en cuenta que el comercio de esclavos africanos no llega a tener un desarrollo tan fuerte por el protagonismo de Alandalús, ya que los europeos eran más valorados.

[35] Yaʿqūbī 1937: 226-227 (a través de la traducción de Wiet, G.).

[36] Ḥawqal 1971: 52. (Trad. de Romaní, Mª J.)

"atraídos por el tráfico intenso que se hacía en este gran centro caravanero"[37]. Aquí encontramos la consecuencia previsible que buscábamos, la inserción de arabófonos en el Marruecos meridional atraídos por las posibilidades de riquezas que ofrecía la región.

Hasta el siglo XIV, esta población será una metrópoli comercial, política y religiosa de importancia internacional en el mundo medieval. Ibn Baṭṭūṭa da constancia de esta relevancia en el siglo XIV afirmando que "es una de las más hermosas y abundante en excelentes dátiles, en lo cual se le asemeja la ciudad de Basora, pero los de Siğilmāsa son mejores"[38].

La lucha por el control del oro que provenía del sur y hacía escala en esta población lleva a Bagdad, El Cairo y Córdoba a intentar imponer su influencia de cualquier manera para obtener el control de este comercio en el siglo X. El movimiento comercial llega prácticamente a su fin a finales del siglo XIV, tanto con Oriente (Egipto y Mesopotamia) como con el *Bilād Assūdān*. Uno de los motivos principales fue la llegada a partir del siglo XIII de los Banū Maʕqil, quienes con su conducta violenta y destructora aumentaron el nivel de peligrosidad en las rutas comerciales que pasaban por Siğilmāsa. Así, la ruta que unía Oriente, Egipto y el *Bilād Assūdān* y que cruzaba el Magreb hasta Siğilmāsa es sustituida por una más larga, pero más segura: Nubia y el lago Chad.

Los hechos históricos que acabamos de exponer nos sirven para intentar establecer una visión lingüística sobre la región del Tāfīlālt. Si no podemos hablar con certitud de una arabización precoz de la zona, ya que en el ámbito en el que nos movemos pocos son los hechos que podemos afirmar taxativamente, al menos sí podemos aceptar una predisposición a lo que, no mucho tiempo después, ocurriría con la llegada de tribus arabizadoras de Oriente, ya fuera a través de un bilingüismo precoz (probabilidad bastante plausible) o al menos de ciertos elementos arabizados que favorecieran la arabización posterior de la zona.

Una de las rutas por las que llegaron las tribus beduinas hilālíes fue la que discurría por la zona más septentrional del Sáhara, pasando, entre otras localidades, por Siğilmāsa. A día de hoy, y en términos que mucho distan de ser exactos, podemos decir que esta área, donde se encontraba Siğilmāsa, está parcialmente arabizada, es decir, que en algún momento más o menos reciente de su historia ha habido bien una completa arabización que ha evolucionado de manera indirectamente proporcional al avance de la berberofonía, o bien una arabización parcial hasta el día de hoy. Con el discurrir de las diferentes poblaciones desde el principio de los tiempos en esta zona, nos decantamos por diferentes procesos de arabización y berberización en función de los acontecimientos históricos, como la conexión en el eje norte-sur de las rutas comerciales, la llegada de tribus bereberes del Alto Atlas Oriental y el Ǧabal Saġrū, o los efectos demográficos producidos por las epidemias.

Al menos desde el siglo XVI se atestigua una composición dialectal de *məlḥūn* casi ininterrumpida en la región del Tāfīlālt por autores como Almaġrāwī y Almaṣmūdī. Esta afirmación no es una prueba *per se* de la arabización completa de la zona, pero hemos de tener en cuenta que si no hablamos de una región arabizada, no se podría explicar que fuera un centro de producción de *məlḥūn*, que se compone en un árabe vernáculo con características específicas, pero comprensible para un

[37] Terrasse 1949a: 198.

[38] Fanjul / Arbós 1987: 767.

arabófono. De hecho, si no fuera una zona precozmente arabizada, al situarse las regiones arabófonas más cercanas excesivamente lejos, la población local no podría comprender las recitaciones. Esto nos lleva a pensar que el árabe dialectal tendría que tener cierta presencia en la zona, como venimos diciendo, si no como única lengua vernácula (aspecto difícilmente creíble por la cercanía al Gran Atlas), sí como una de las dos lenguas vernáculas del Tāfīlālt. Sabemos, por ejemplo, que a lo largo del siglo XVII dos tribus Ṣanhāğa, los Ayt ʕAṭṭà y los Ayt Mirġād imponen su dominio en la zona, berberizando de esta manera el lugar hasta cierto punto, ya que las sucesivas repoblaciones de los oasis saharianos del Tāfīlālt no sólo se realizan con bereberes nómadas que se sedentarizan en estos puntos, sino también con contingentes árabes, como es el caso de los Assabbāḥ[39].

Simon Lévy afirma:

> "De esta manera se pueden distinguir dos fases (y modos) de arabización: la primera, antes de los siglos XI-XIII, se hace alrededor de las ciudades de Volubilis-Mawlāy Idrīs-Fez, Baṣra, Sefrū, Qalʕat Almahdī..., los puertos de Tánger, Ceuta, Salé, las zawīa-s [sic] idrisíes, y a lo largo de las vías de comunicación que van desde los puertos hasta estas ciudades, o de Fez hacia el Tāfīlālt y África: Siğilmāsa"[40].

El rol comercial, según Lévy[41], de esta localidad ha llevado a encontrar elementos, "préstamos léxicos o morfemas" de origen lejano, más concretamente, andalusíes. El protagonismo de la Córdoba califal del siglo X en el ámbito económico de su época (y político, pues no olvidemos su subordinación a la Córdoba califal durante algún tiempo) sería el impulsor de estos hechos.

Llegados aquí, podemos afirmar que Siğilmāsa, dentro de las primeras zonas arabizadas del Magreb más occidental, sería por lo tanto el punto más meridional magrebí donde penetró la lengua árabe, teniendo un influjo continuo de poblaciones que, gracias al gran movimiento comercial que la conectaba con zonas arabófonas por excelencia (en especial el norte de Marruecos), arabizaron la región.

5. Árabe vernáculo y amazige

Al igual que en la mayor parte de zonas conquistadas en la expansión islámica, los dialectos de los hablantes de árabe de la época tenían un origen diverso, siendo la primera variedad neoárabe que llegó a Marruecos un haz de distintos dialectos árabes.

Por otra parte, contingentes de la recién creada Alqayrawān tendrían presencia desde los primeros años de la islamización de esta área del Magreb[42]. Al igual que

---

[39] Jacques-Meunié 1982: 684.

[40] "Ainsi on peut distinguer deux phases (et modes) d'arabisation: la première, avant les XI-XIII siècles, se fait autour des villes de Volubilis-Moulay Idriss-Fès, Basra, Sefrou, Qalʕat al-Mahdi..., des ports de Tanger, Sebta, Salé, des zāwya-s idrissides, et le long des voies de communications allant des ports vers ces villes, ou de Fès vers le Tafilalt et l'Afrique: Sijilmassa." Lévy 1996: 131. (Trad. del autor.)

[41] Lévy 1998: 20.

[42] De hecho, la pluralidad dialectológica del Marruecos arabófono de nuestros días no es más que el resultado de las circunstancias históricas de las que esta zona del Magreb ha sido el escenario. Las particulares circunstancias de la arabización han conferido a cada región un dialecto particular, cada una de las piezas del heterogéneo panorama dialectológico marroquí.

en la arabización de Alandalús, se hace bastante probable la presencia de poblaciones nordarábigas, cuyos hablantes, aunque en reducido número, disfrutaban de un prestigio superior que los originarios de regiones sudarábigas, por lo que algunos de los rasgos propios a ese grupo dialectal (nordarábigo, en especial por las poblaciones sirias partícipes en las campañas militares) podrían haber calado en el árabe vernáculo de la época en la región en la que centramos este estudio. Asimismo, tenemos constancia de la presencia de poblaciones meridionales de la Península Arábiga en varios puntos diferenciados de la geografía magrebí más occidental: al este de lo que poco después sería Fez los Xawlān, en Albaṣra[43] los Quḍāʿa, los Sidif en Ceuta (originarios del Ḥaḍramawt según Albakrī) y Ḥimyāríes en Nakūr[44].

Sobre la especial permanencia del bereber en Marruecos (sobre todo en la parte meridional) con respecto a otras zonas del Magreb ha de apuntarse varios factores. El más utilizado ha sido el de mayor persistencia de la lengua autóctona en zonas montañosas por diversas razones. Marruecos es, y con diferencia respecto a sus hermanos magrebíes, el país más montañoso[45]: la cordillera del Rif en el norte; y el Medio, Gran y Antiatlas en el centro y sur cubren una superficie importante. La accesibilidad a los macizos y cordilleras se hace más difícil, así que durante algunos siglos las ocupaciones de las primeras poblaciones provenientes de Oriente, los asentamientos de las nuevas fundaciones y las rutas comerciales obviaban en la medida de lo posible la orografía escarpada, refugio berberófono por antonomasia. Como nos dice Jacques-Meunié:

> "Algo que llama la atención del relieve marroquí es la gran continuidad de las cadenas montañosas, desde el Atlántico en el oeste hasta el Wād Zīz[46] y la Ḥamāda de Ġīr en el este. Esto conlleva gran dificultad en las comunicaciones, tanto en el eje este-oeste como en el norte-sur. La zona meridional depende de los puntos de agua, lo que hace del verano la peor época para el viaje. La dificultad y la precariedad de las comunicaciones entre el sur y el norte explican el gran aislamiento que ha vivido el Marruecos sahariano. Además, la longitud y casi impenetrabilidad de la enorme barrera montañosa que se extiende por todo el sur marroquí ha determinado una configuración económica y política particular: el área occidental se orienta hacia el Atlántico y Marrakech, y la oriental hacia el Mediterráneo y Fez. Entre los dos, la región del Draa oriental es la que menos influencias ha sufrido por su posición"[47].

---

[43] Hoy día no existen más que unas ruinas de las murallas; se situaba esta población, heredera del asentamiento romano de Tremulae, a unos 20 kilómetros al sur de Alcázarquivir.

[44] Situada a 10 kms. de la costa mediterránea, pocos kilómetros al oeste de la actual Alhucemas.

[45] Basta echar un vistazo al mapa topográfico en el que se pueden observar las áreas montañosas del Magreb en: http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Algeria_Topography.png

[46] Río que nace en el Alto Atlas y baña las ciudades de Arrašīdīa, Arfūd y así como la histórica Siǧilmāsa.

[47] "Ce qui frappe dans la configuration du relief marocain, c'est la continuité massive de ses chaînes montagneuses, depuis l'Atlantique à l'Ouest jusqu'à l'Oued Ziz et à la hamada du Guir à l'Est; une telle massivité rend les comunications très ardues, aussi bien dans le sens de la latitude que dans celui de la longitude. En outre, les voies méridionales sont sous la

Este impacto de la orografía explica la tendencia de las zonas menos escarpadas a arabizarse en primer lugar. Éste fue el caso de lo que se conoce como el corredor de Tāza, llamado así por la localidad principal de este valle, que se sitúa en la parte septentrional de Marruecos. Ha sido un paso natural desde los primeros tiempos de la invasión de la Península Ibérica y las rutas comerciales que unían el *Bilād Assūdān* con la región mediterránea. Tanto por los motivos comerciales, que atraían a numerosos mercantes del Oriente arabófono, como sobre todo por la llegada de poblaciones andalusíes, por ejemplo, tras la revuelta "del Arrabal" que tuvo lugar en Córdoba a comienzos del siglo IX, este valle situado entre dos macizos montañosos (de la cordillera del Rif) se ha convertido en una zona arabófona. Al?idrīsī, que vivió en el siglo XII, afirma que las tribus que unían la zona de Fez-Ṣafrū con Tāza estaban arabizadas en su época[48]. Hay que tener en cuenta que cuando muere este autor, las tribus arabizadoras de Oriente todavía no habían alcanzado la parte más occidental del Magreb, lo que refuerza la postura sobre la precoz arabización de este corredor.

El que durante siglos no haya habido unidad territorial de Marruecos bajo control de un solo gobierno ha favorecido el mantenimiento de ambas lenguas y que no sea hasta la formación del estado moderno cuando cobrara sentido la unidad lingüística. De hecho, se trata de una tónica general de todas aquellas zonas en las que, tras el afianzamiento de un poder centralizador, ha habido una tendencia a la imposición de la lengua del gobernante como método de control.

Otro motivo, quizás menos tenido en cuenta, es el impacto de la urbanización[49]. Y no nos referimos exclusivamente a las nuevas fundaciones llevadas a término por las tropas musulmanas, sino también a las que anteriormente habían realizado los romanos, algunas de ellas anteriores a la llegada de éstos, en el caso de las fenicias[50]. Mientras que la urbanización de la zona de Túnez fue mayor (recordemos que Alqayrawān y la ciudad de Túnez tienen un origen temprano) en el caso del Magreb que hoy día corresponde aproximadamente a Argelia no tuvo tanto impacto. El asentamiento de población en núcleos urbanos fue más tardío y desempeñó en los primeros años de la conquista del Magreb un papel de región protectora para el mantenimiento de la seguridad en Túnez, base de las operaciones militares durante las primeras décadas tras la llegada del islam al Magreb. Esta función la desempeñaría poco después el Magreb Extremo, *Almaġrib Al?aqṣà*.

La influencia fenicia y romana en el África noroccidental se ciñó casi exclusivamente a puntos septentrionales y de la costa. Apenas existieron enclaves en el sur, y mucho menos cuanto más nos alejamos de las costas atlántica y

---

dépendence des points d'eau, et difficiles à parcourir en été. La difficulté et la précarité des communications entre le Sud et le Nord expliquent le grand isolement dans lequel a vécu le Maroc saharien. De plus, la longueur et la quasi impénétrabilité de l'énorme barrière montagneuse qui s'étend sur tout le Sud marocain ont déterminé un partage économique et politique: l'aire orientale est axée vers la Méditerranée et Fès. Entre les deux, la province du Dra oriental est la région intermédiaire qui, du fait de sa position, a subi le moins d'influence ". Jacques-Meunié 1982: 51. (Trad. del autor.)

[48] Lévy 1998: 16-18 realiza un repaso por los datos más reveladores de geografía dialectal recogidos por Al?idrīsī y Albakrī.

[49] Laghaout 1995 y Rosenberger 1998.

[50] Lipińsky 1992: 273-275 (*s.v.* "Maroc"). Incluye un útil mapa sobre las fundaciones fenicias y púnicas en esta parte del África Septentrional.

mediterránea. A diferencia de la etapa de conquistas en el Oriente islámico, donde los acantonamientos de las tropas provocaron el reparto de la población árabe por áreas rurales facilitando la tarea de la arabización, en el Magreb más occidental este hecho no parece haber sido frecuente. Los esfuerzos se centraron, principalmente, en tomar los centros urbanos ya existentes para controlar la zona, como sedes del nuevo dominio. Como venimos diciendo, tampoco el elemento externo fue tan importante numéricamente hablando para que se pudiera llevar a cabo una serie innumerable de fundaciones. Entre las ocupaciones y fundaciones más importantes cuentan: la ciudad de Volúbilis, romana y de influencia púnica, que fue ocupada por Idrīs I después de haber permanecido durante un corto período de tiempo en la localidad costera de Tánger, la Tingi romana; Nakūr, a pocos kilómetros de la actual Alhucemas, fundada en el 761; Zilis (actual Aṣīla), que aun siendo de origen fenicio, tuvo un gran desarrollo como ciudad islámica tras la construcción de un *ribāṭ*; Albaṣra, cuyo fundador fue Idrīs II a comienzos del siglo IX; y la más importante de todas ellas, Fez. Otras de menor importancia fueron: Ceuta, Šalla (cerca de la actual Rabat-Salé), Banasa, Thamusida, Lixus, Tamuda, Tocolosida, Tremulae o Frigidae.

La composición políglota de la población en esas primeras ciudades conquistadas no ayudó a la pervivencia del amazige. Este hecho se unía a la presencia del árabe vernáculo en la necesidad diaria de comunicación y a que se trataba de la lengua de los conquistadores y gobernadores, lo que le otorgaba un estatus de prestigio, como anteriormente se señaló.

Conclusiones

Como hemos visto, numerosas y diversas han sido las causas que han desembocado en el actual panorama lingüístico de Marruecos: población de la que más de un tercio (35% a un 45%) tiene como lengua materna alguna variedad amazige, y casi todos ellos bilingües (al menos) en árabe marroquí. Es el país que alberga a mayor número de berberófonos en la actualidad, y ello se debe a una serie de causas. Los dos principales motivos fueron, por una parte, la escarpada orografía, que ayudó a los habitantes autóctonos del Magreb a defenderse de los invasores y a mantener un alto grado de independencia y que ayudó a preservar la lengua; por otro, la más tardía llegada y menor número de pobladores arabófonos respecto a otros países del Magreb.

Es principalmente a través de la masiva afluencia de familias beduinas (y arabófonas) procedentes del este y llegados al occidente magrebí partir del siglo XII, que hoy día Marruecos es en buena parte arabófono. Aunque, y éste ha sido el principal motivo del estudio aquí presentado, antes de este acontecimiento la región se fue arabizando, aunque con mayor lentitud. Hemos destacado la causa más evidente: la llegada de arabófonos (hilālíes), y los sucesos posteriores que provocaron los cambios de geografía dialectal en el área, como la creación de Fez, el impulso de las relaciones comerciales en lo que hoy en día es Marruecos, la asimilación de la población recién llegada con la nativa o el grado de urbanización anterior a los comienzos en la arabofonía en el Marruecos septentrional. En cualquier caso, los procesos de arabización estaban acompañados por movimientos de población que, en función de la lengua vernácula de los nuevos pobladores, extendían el uso de su lengua y las peculiaridades de su dialecto particular allá donde se asentaban. Se ha querido igualmente hacer hincapié en el Marruecos meridional, zona obviada en la mayoría de las ocasiones por los escasos trabajos que hacen referencias más o menos explícitas a lo aquí tratado.

BIBLIOGRAFÍA

Abī Zarʿ, Ibn 1964. *Rawḍ alqirṭās*. Traducido y anotado por Huici, A. Valencia.

Albakrī. 1965. *Descripction de l'Afrique septentrionale*. Traducido por Slane, M.G. París: Adrien-Maisonneuve.

Alyaʿqūbī. 1997 (reprod. facsímil de la edición de El Cairo de 1937). *Les pays: Kitab al-Buldan.* Traduit par Gaston Wiet. Frankfuert-Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.

Annuwayrī. 1920. *Historia de los musulmanes de España y África*. Texto árabe y traducción española por Gaspar Remiro. Volumen II. Granada: El Defensor.

Brunschvig, R. 1975. "Ibn 'Abd al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes", *Al-Andalus* 40, 129-180.

Caubet, D. 2004. "Dialectologie et histoire au Maghreb: pour une sociolinguistique historique", *Trames de langues*. París: Maisonneuve & Larose, 59-70.

Codera. F. 1987. *Tratado de numismática arábigo-española.* Madrid: Murillo.

Colin, G.-S. 1948. "L'arabe vulgaire à l'École nationale des langues orientales vivantes", *Cent-cinquantenaire de l'École des langues orientales.* París: Imprimerie Nationale, 95-112.

Deverdun, G. 1959. *Marrakech des origines à 1912*. Rabat: Éditions Techniques Nord-Africaines.

Fanjul, S. / Arbós, F. 1987. *Ibn Baṭṭūṭa. A través del islam.* Madrid: Alianza Universidad.

Ḥawqal, Ibn 1971. *Configuración del mundo (fragmentos alusivos al Magreb y España)*. Traducción e índices por Romaní, MªJ. Valencia.

Heath, J. 2002. *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic*. Londres: Routledge Curzon.

Holes, C. 2004. *Modern Arabic. Structures, Functions and Varieties*. Washington: Universidad de Georgetown.

Ibn ʿIḏārī. 1963. *Albayān almuġrib*. Traducido y anotado por Huici, A. Valencia

Ibn Alʾaṯīr. 1898. *Annales du Maghreb et de l'Espagne.* Traducción y anotaciones por Fagnan, E. Argel: Typographie Adolphe Jourdan.

Ibn Xaldūn. 1969. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Traducido del árabe por el Barón de Slane. París : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Jacques-Meunié, D. 1982. *Le Maroc saharien des origines à 1670*. 2 vols. París: Klincksieck.

Jaïdi, H. 2004. "Appartenance social et usage de la langue néopunique au Maghreb à l'époque romaine", *Trames de langues*. París: Maisonneuve & Larose, 21-40.

Laghaout, M. 1995. "L'espace dialectal marocain, sa structure actuelle et son évolution récente", *Dialectologie et sciences humaines au Maroc*. Rabat: Universidad Mohammed V.

Laroui, A. 1994. *Historia del Magreb. Desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo*. Madrid: Mapfre.

Le Tourneau, R. 2008. s.v. "Ḥā.Mīm", *Encyclopedia of Islam III*, 134b.

Lévi-Provençal, E. 1939. *La fondation de Fès.* París: Larose.

Lévy, S. 1996. "Repères pour une histoire linguistique du Maroc", *EDNA* 1, 127-137.

Lévy, S. 1998. "Problématique historique du processus d'arabisation au Maroc: pour une histoire linguistique du Maroc", *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*. Madrid-Zaragoza: Casa de Velázquez-Universidad de zaragoza, 11-26.
Lévy, S. 2001. *Essais d'Histoire et de civilisation judéo-marocaines*. Rabat: Centre Tarik Ibn Zyad.
Lipiński, E. 1992. *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*. Brepols.
Munson, H. 1993. *Religion and Power in Morocco*. Yale-New Heaven-Londres: Universidad de Yale.
Renan, E. 1855. *Histoire générale des langues sémitiques*. París: Imprimerie Impériale.
Rosenberger, B. 1998. "Les villes et l'arabisation. Fonctions des centres urbains du Maġrib al-Aqṣā (VIII^{e}-XV^{e} s.)", *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*. Madrid-Zaragoza: Casa de Velázquez-Universidad de Zaragoza, 39-52.
Terrasse, H. 1949. *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français*. Vol 1. Casablanca: Éditions Atlantides.
Tilmatine, M. / El Molghy, A. / Castellanos, C. / Banhakeia, H. 1998. *La lengua rifeña. Tutlayt tarifit*. Melilla: Servicio de publicaciones de la Ciudad Autónoma de Melilla.
Vicente, Á. 2006. *El proceso de arabización de Alandalús*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

RESUMEN

Habiéndose dedicado trabajos poco profundos, y sobre todo, faltos de nuevas perspectivas, sobre la arabización del territorio que hoy en día alberga a Marruecos, poco es lo que se ha dicho en este sentido sobre los primeros años tras la conquista de la zona por parte de las tropas arabófonas en nombre del islam.

De esta manera, nos hemos ocupado en este artículo de desgranar los hechos históricos más relevantes en el área y sus repercusiones a nivel lingüístico (especialmente relacionados con el cambio de lengua vernácula) en los primeros siglos tras la anexión al imperio islámico, con especial atención a la zona meridional marroquí.

Palabras clave: Árabe - Arabización - Magreb - Marruecos - Dialectología norteafricana.

ABSTRACT

Little has been said in this connection concerning the beginning of the process of Arabicization in the territory that is presently Morocco, after the conquest of that area by Arabic-speaking armies in the name of Islam, especially since related research has always been insufficient and mostly lacking of new insights.That is the reason why this article focuses on the most relevant historic facts in that area, as well as on their impact at the linguistic level (particularly in cases of shift in the

vernacular) during the first centuries after the Islamic takeover: Special attention has been paid to Southern Moroccan lands.

Keywords: Arabic - Arabization - Maghreb - Morocco - North African Dialectology.

Pablo Sánchez es becario predoctoral en el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza, y está adscrito al Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo (IEIOP).
E-mail: psanchez@ieiop.csic.es

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
11 (2007), pp. 121-161

CODE-SWITCHING IN MAROKKANISCHEN CHATS[1]

ANDREAS ACKERMANN

0. Einleitung

Der marokkanische Alltag ist von der Präsenz und dem Zusammenspiel verschiedener Sprachen und Dialekte geprägt. Insbesondere unter der jüngeren Bevölkerung in Städten wie Rabat, Casablanca oder Marrakesh ist oftmals eine freie Alternation zwischen arabischen Dialekten und Französisch sowie allenfalls Tamazight zu beobachten. Diese Generation ist gleichzeitig die erste, welche moderne Kommunikationstechnologien wie SMS, E-Mail und Chat in vollem Umfang nutzbar und zu einem Teil ihrer Jugendkultur gemacht hat. Am Beispiel des Chats geht die Arbeit der Frage nach, wie sich der Sprachgebrauch junger MarokkanerInnen in einem dieser relativ jungen Kommunikationsmedien niederschlägt. Im Fokus steht dabei die Alternation von Sprache, das sogenannte Code-Switching, zwischen Marokkanisch-Arabisch und Französisch; andere Sprachen und Dialekte sind aber ebenfalls berücksichtigt. In dieser Arbeit wird eine funktionelle linguistische Analyse von Code-Switching in drei zufällig ausgewählten marokkanischen Chats präsentiert. Die Untersuchung ist qualitativ und beschränkt sich auf die Mikroebene der einzelnen Gespräche. Die Herangehensweise beruht insbesondere auf Erkenntnissen der interaktionalen Soziolinguistik und der Diskursanalyse. Die Arbeit beinhaltet die Analyse eines Korpus von mitgeschnittenen Gesprächen aus vier Chaträumen. Die insgesamt neun Mitschnitte umfassen zusammen über 3500 Gesprächszeilen.

1. Begriffe

1.1. Code-Switching

Der Begriff *Code-Switching* (im Folgenden CS) bezeichnet ein weltweit häufig zu beobachtendes sprachliches Phänomen. CS wurde in früheren Forschungen oft als sprachliche Fehlleistung und Produkt einer unvollkommenen Beherrschung der involvierten Sprachen abgetan. Heutzutage herrscht jedoch weitgehend Einigkeit darüber, dass es sich dabei um ein linguistisches Mittel handelt, welches das sprachliche Repertoire derer, die es benutzen, erweitert[2]. Poplack (1980: 583) definiert CS als „the alternation of two languages within a single discourse, sentence, or cons-

[1] Die vorliegende Arbeit ist eine gekürzte Version meiner Masterarbeit an der Universität Zürich, für deren engagierte Betreuung ich Herrn Prof. Dr. Andreas Kaplony meinen aufrichtigsten Dank schulde. Ebenso danke ich meinen beiden Informanten Herrn Hicham Rakhdoune und Herrn Dr. Abdellatif Takkal für ihre Hilfestellung, ohne die mir der Zugang zur marokkanischen Chatkommunikation verwehrt geblieben wäre.

[2] Myers-Scotton 1993b: 1; Muysken 2000: 1f.

tituent". Gumperz (1982:59) hingegen spricht statt von „language" von „different grammatical systems or subsystems", womit er deutlich macht, dass hier nicht nur von eindeutig als unterschiedliche Sprachen wahrnehmbaren grammatikalischen Systemen die Rede sein kann, sondern auch verschiedenen Lekten bzw. Varietäten. In diesem Aufsatz werden CS zwischen folgenden Varietäten untersucht: Marokkanisch-Arabisch (im Folgenden MA), Klassisches Arabisch (KA) und (modernes) Standardarabisch (SA) als Varietäten des Arabischen sowie verschiedene Varietäten des Französischen (F). In der Theorie wird gemeinhin zwischen intersententialem (zwischen einzelnen Sätzen bzw. Äusserungseinheiten) und intrasententialem (innerhalb eines Satzes) CS unterschieden. Beide werden im Folgenden als CS bezeichnet. Daneben existiert der Begriff *Code-Mixing*[3], welcher die Vermischung zweier Sprachen zu einem Grad bezeichnet, in dem nicht mehr von einzelnen CS gesprochen werden kann, sondern ein eigener, gemischter Code entsteht, welcher keiner der beteiligten Varietäten mehr zugerechnet werden kann und schiesslich eine eigene Varietät bildet.

1.2. Borrowing

Eine wichtige Frage in diesem Zusammenhang ist diejenige nach der Unterscheidung von CS und Lehnwörtern (*borrowings*, im Folgenden B). Als solche werden gewöhnlich gewisse Wörter einer Sprache bezeichnet, welche ins Lexikon einer anderen aufgenommen werden. In der vorliegenden Arbeit wird die Ansicht vertreten, dass B-Formen nicht auf die Wortebene limitiert sein müssen. Auch mehrteilige Konstituenten können als eine Form von B angesehen werden, wenn sie stark formalisiert sind (z.B. *faux pas* im Deutschen oder Englischen[4]). Es ist klar, dass die Unterscheidung von spontanen CS und fest(er) im Lexikon verankerten B-Formen besonders bei einem limitierten Korpus wie dem vorliegenden problematisch ist. Der Umfang des Korpus ist zu klein, um allein aufgrund der darin vorkommenden Formen auf den allgemeinen Sprachgebrauch zu schliessen. Die vorliegende Analyse stützt sich bei der Bestimmung von B-Formen deshalb auf das Urteil der konsultierten Informanten, welche beide mit linguistischen Begriffen vertraut sind.

1.3. Matrixvarietät

Die Bestimmung der *Matrixsprache* (*dominant/base language*, *Basissprache*), d.h. der Grundvarietät, von der ein CS ausgeht, erweist sich zuweilen als schwierig. Alle Versuche, auf jeden empirisch belegten Fall zutreffende, rein grammatikalische Kriterien dafür aufzustellen, sind bisher gescheitert. Meistens wird deshalb auf eine Kombination verschiedener weiterer Parameter verwiesen. Als verhältnismässig stringent und im vorliegenden Fall umsetzbar erweist sich auch hier das Kriterium der relativen Häufigkeit der in einem Sprechabschnitt (meistens ein Gespräch zwischen mindestens zwei Personen, allenfalls auch kleinere Einheiten wie einzelne Gesprächsbeiträge, Nebendiskussionen, etc.) vorkommenden Morpheme[5]. Mit dieser Grösse lässt sich zugleich die für einen Diskurs oder Sprecher (quantitativ) dominante Sprache ermitteln. Dazu wird jeweils (soweit möglich) auch die sozio-

---

[3] Cf. Poplack (1980: 588), Myers-Scotton (1993a: 117f.; als *CS as the unmarked choice* bezeichnet), Abbassi 1977: 137. Muysken (2000: 1) verwendet diesen Ausdruck synonym zu intrasententialem CS. Benzakour (2000: 114) scheint damit allgemein CS zu bezeichnen.

[4] Cf. Bentahila/Davies 1983: 303

[5] Myers-Scotton 1993b, 66f.; Muysken 2000: 66.

linguistische (Un-)Markiertheit einer bestimmten Varietät in einer bestimmten Situation berücksichtigt, d.h. der Grad der Erwartbarkeit eines linguistischen Codes in einer bestimmten sozialen Konstellation[6].

2. Kommunikation und Sprache im Chat

2.1. Allgemeines

Die synchrone schriftliche Interaktion mehrerer Teilnehmer in einem virtuellen Gesprächsraum im Internet, das sogenannte *Chatten*, stellt in vielerlei Hinsicht eine eigene Kommunikationsform dar. Neben der Beschränkung auf den schriftlichen Kanal weist sie eine Reihe von Eigenheiten auf. So erscheinen z.B. die Beiträge der einzelnen Interaktionspartner in streng chronologischer Reihenfolge ihres Eintreffens beim Server auf dem Bildschirm. Diese wird durch die Leistungsfähigkeit des Computers, der Internetverbindung etc. beeinflusst, liegt aber ausserhalb des Einflussbereichs des Beitragsurhebers. Diese Art der Sequenzierung führt dazu, dass die Äusserungen nicht dem Ablauf des Gesprächs gemäss geordnet sind, sondern ein auf den ersten Blick sinnloses Gewirr bilden, in dem keine auf die nächste Bezug nimmt. Erst bei genauerem Hinsehen oder längerem Verfolgen der Kommunikation lassen sich die einzelnen Gesprächsfäden erschliessen. Ein weiteres grundlegendes Merkmal der Chatkommunikation ist ihre Schnelligkeit: Je mehr Personen sich in einem Chatraum befinden, desto mehr Beiträge werden pro Zeiteinheit produziert, und desto schneller verschwinden alte Beiträge aus dem Blickfeld und drohen in Vergessenheit zu geraten. Dies und die physische Unsichtbarkeit des Gegenübers erfordern eine fortwährende Anwesenheitsbestätigungen in Form getippter Beiträge. Dies führt dazu, dass statt themenbezogener Gespräche der Austausch von relativ sinnentleerten Aussagen vorherrscht, welche im Grunde nichts anderem als dieser gegenseitigen Anwesenheitsbestätigung dienen[7]. Da die Art der Produktion (das Eintippen von Zeichen mittels der Tastatur) im Vergleich zur mündlichen Sprachproduktion mit erheblichem Mehraufwand verbunden ist, wird auf alle unnötigen Kommunikationselemente verzichtet. Die Elaboration der getätigten Äusserungen ist deshalb sowohl inhaltlich als auch formal eher gering: Die Beiträge sind kurz, meist auf einzelne Sätze oder Satzfragmente beschränkt und die Wortlänge ist zusätzlich durch Abkürzungen reduziert. Die Sprache ist informell und kollloquial, orthographische und formale Korrektheit sind unwichtig. Da oft nichtstandardisierte Varietäten verwendet werden (Dialekte, Slangs etc.), besteht eine starke Tendenz zur phonetischen Schreibweise, welche stark individualisiert und variabel ist. Zum Zweck der Emphase werden Buchstaben verviiiiiiiiiiiiiielfacht oder GROSSSCHREIBUNG (meist als Schreien zu verstehen) sowie Frage- und Ausrufezeichen in exzessiven Mengen verwendet!!!!!!!!!! Dazu sind Onomatopoetika (z.B. simuliertes Lachen), Interjektionen, Tag-Ausdrücke und Pausenpartikeln (z.B. *ähm, hm, naja*) sehr häufig. Daneben kann es aber auch vorkommen, dass die Sprache bewusst sehr korrekt gehalten ist (v.a. in moderierten, themenbezogenen Chats oder in Chat-Interviews).

2.2. Französisch im Chat

In marokkanischen Chats verwendeten Sprachen werden unterschiedlich verschriftlicht. Für F wird weitgehend die Schreibweise der frz. Internetgemeinschaft

---

[6] Myers-Scotton 1993b: 67f.

[7] Beisswenger 2000: 48f., Crystal 2001: 159.

übernommen[8]. Sie zeichnet sich in erster Linie durch eine der Phonetik angepasste Orthographie aus: Stumme Endungen und Akzente werden weggelassen und Lautunterschiede neutralisiert (z.B. zwischen <j> und <ch>, welches beides <ch> geschrieben wird, z.B. in *ché pas* ‚je n'ai pas'). Der Buchstabe <k> steht für <qu> (z.B. *kelkun, kicki* ‚qui est-ce qui'). Charakteristisch ist auch der Gebrauch der Infintivendung *–er* für die Endung der 2. Person Plural présent *–ez* sowie des participe passé *–é(e)* (*j'ai manger* etc.). Wörter und Ausdrücke sind oft verkürzt, meistens durch Weglassung des Schlusses (z.B. *a plus*, *a+* oder *@+* für ‚à plus tard', *re* für ‚de re-tour'etc.). Silben können durch einzelne Buchstaben oder Zahlen ersetzt werden (z.B. *c'est* durch *c*, *j'ai* durch *g*, *je* durch *j*, *bien* durch *b1* etc.). Diese Elemente sind grösstenteils direkt aus der frz. Chatsprache übernommen.

Das marokkanische Chat-F weist dazu noch eine Reihe von Eigenheiten auf, die die unterschiedliche Beherrschung dieser Sprache in verschiedenen marokkanischen Bevölkerungskreisen widerspiegelt. Benzakour et al. (2000: 109ff.) und Abbassi (1977: 29ff.) sprechen von mindestens drei unterschiedlichen Varietäten von F, welche grosso modo dem Bildungsstand der Sprecher entsprechen: Das *français basilectal* bzw. *sub-standard French* ist gekennzeichnet durch rudimentäre Grammatikkenntnisse seiner Sprecher sowie eine weitgehend arabische Phonetik; es entspricht keiner bzw. ausschliesslich arabischer Schulbildung. Gesprochen wird es von der städtischen Unterschicht bzw. einem Grossteil der Landbevölkerung. *Français mesolectal* bzw. *standard French* weist ebenfalls gewisse phonetische, morphologische, syntaktische und lexikalische Besonderheiten auf (z.B. Interferenzen mit der MA-Phonologie, Abwesenheit der Modi *subjonctif* und *conditionnel*, simplere Satzstruktur etc.). Es wird von der städtischen Mittelschicht gesprochen und bedingt eine mittlere Schulbildung sowie den regelmässigen Gebrauch der Sprache im Alltag. Diese Varietät ist die am meisten verbreitete. *Français acrolectal* bzw. *high standard French* entspricht einer grammatikalisch perfekten Beherrschung der Sprache, welche nur in urbanen wirtschaftlichen, politischen und intellektuellen Elitekreisen mit spezieller frz. Ausbildung (z.B. Studium in Frankreich) in formellen Kontexten vorkommt. Diese Unterschiede lassen sich auch an der Orthographie des F in den untersuchten Daten feststellen. Die verbreitetste Form ist die *mesolektale* Varietät, die durch gelegentliche grammatikalische Unkorrektheiten (z.B. Kongruenz des *participe passé* mit Subjekt/Objekt, Personalendungen am Verb etc.) sowie eine teils phonetische Schreibweise geprägt ist. Bisweilen geht sie in ein *akrolekales* Niveau über, die sich durch dezidierte formale und orthographische Korrektheit (inklusive Akzentschreibung) sowie stilistische Elaboration auszeichnet (cf. **5.2.1**).

2.3. Marokkanisch im Chat

Anders als für das Französische hat sich für das MA sehr wohl eine eigene Verschriftlichungskonvention herausgebildet. Im Gegensatz zur sonstigen arabischen Schriftproduktion wird in marokkanischen Chats grösstenteils[9] nicht das arabische, sondern das lateinische Alphabet verwendet[10]. Besonders für die Darstellung der

[8] Cf. Dejond 2002.

[9] Gemäss Angabe eines Informanten sind arabisch geschriebene Chats selten und oft von Passagen in lateinischen Buchstaben durchsetzt.

[10] Arabische Zeichensätze existieren zwar ebenso wie arabisch beschriftete Computertastaturen, scheinen aber in Marokko nicht sehr verbreitet zu sein.

arabischen Konsonanten weist das lateinische Alphabet grosse Lücken auf, welche mit verschiedenen Strategien umgangen werden. Die von Berjaoui (2001) und Benítez (2003) präsentierten Konventionen stimmen weitgehend mit den in diesem Korpus vorgefundenen überein, weshalb sie als Grundlage der hier präsentierten Liste dienen.

Das von Berjaoui (2001: 442) präsentierte Phoneminventar des MA umfasst 37 Konsonanten, für die sich nur in 14 Fällen direkte Entsprechungen mit lateinischen Buchstaben finden lassen[11]. Zu 12 davon existiert eine emphatische Variante, für die es im lateinischen Alphabet kein Pendant gibt. Diese Unterscheidung wird im Chat schlicht neutralisiert. Bei Lauten, für die es auf der lateinischen Tastatur keine phonetisch ähnlichen Entsprechungen gibt bzw. diese schon besetzt sind, wird auf den arabischen Buchstaben graphematisch ähnliche Zeichen zurückgegriffen: /ʿ/ (<ع>) wird als <3> wiedergegeben, /q/ (<ق>) als <q> oder <9>, im vorliegenden Korpus auch <k>. Der glottale Plosiv /ʾ/ (<ء>) wird entweder gar nicht oder (in den untersuchten Daten zuweilen) als <2> repräsentiert[12]. Bei /ḥ/ (<ح>) wird der Unterschied zu /h/ (<ه>) oft neutralisiert und beides als <h> geschrieben. Als alternative Schreibweise kommt <7>[13] vor. Die europäischen Lauten mehr oder minder verwandten konsonantischen Phoneme werden, meist der frz. Konvention gemäss, folgendermassen transkribiert: /ǧ/ <ج> und sein emphatisches Pendant als <j> bzw. <z>; /ẖ/ (<خ>) als <kh>, im untersuchten Korpus teilweise <5>[14]; /ġ/ (<غ>) als <gh> (in den Daten zuweilen <9> und einmal <3>); /š/ (<ش>) und /ṣ/ (emph.) als <ch> oder <sh>. Bei den Vokalen ist die Situation weniger komplex: Die Langvokale /ā/ und /ī/ werden <a> bzw. <i> geschrieben (teils mit Verdoppelung), /ū/ wird mit <u>, <o> oder <ou> wiedergegeben; desgleichen die Kurzvokale /a/, /i/ und /u/, welche aber auch gern ganz weggelassen werden. /ə/ wird entweder weggelassen oder erscheint als <a> oder <e>. Die Halbvokale /w/ und /y/ werden <w>, <ou> bzw. <y>, <i> geschrieben, die Diphthonge /ay/ und /aw/ als <ai, ay, aj> bzw. <aou, aw, ao>. Geminierte Konsonanten (als Resultat der Assimilation des Artikels) werden oft als einfache geschrieben, der Artikel ansonsten durch <l, el, al> repräsentiert oder weggelassen.

Es besteht folglich die allgemeine Tendenz, bei der Transkription frz. Orthographischen Mustern zu folgen. Allerdings hat sich, wohl auch im Verband mit der gesamten arabischen Internetgemeinschaft, hier eine eigene Schriftkonvention herausgebildet, welche nicht mehr an ihr(e) „Vorbild(er)“ gebunden ist, deren hybrider Charakter zuweilen jedoch seltsame Blüten treibt: Berjaoui (ibid. 463) erwähnt die Beifügung von <e> an gewisse auf einen Konsonanten endende Wörter (z.B. <zine> für /zīn/ ‚hübsch, schön‘). Dieses Phänomen wird auch im hier untersuchten Korpus attestiert (z.B, <fine> für /fīn/ ‚wo, wohin‘).

2.4. Weitere Charakteristika der Chat-Sprache

Die fehlende Übertragung nonverbaler Merkmale wird im Chat durch andere Mittel kompensiert. Eines davon sind Akronyme, welche meistens Zustands- oder

---

[11] Die Zuordnung von <z> zu /z/ wird von dieser Zählung ausgenommen, da dieses Graphem auch andere Phoneme repräsentieren kann, z.B. im Deutschen /ts/.

[12] Berjaoui (ibid. 456) erwähnt zusätzlich die Verdoppelung des folgenden Vokals und den Ersatz durch <y>. Beides kommt im vorliegenden Korpus nicht vor.

[13] Es kommt vor, dass <7> für /h/ steht.

[14] Berjaoui nennt <x> als (in den untersuchten Daten nicht bestätigte) Alternative.

Gefühlsäusserungen bezeichnen[15] und von denen in der internationalen Chatsprache viele dem Englischen entstammen (z.B. *lol* = ***l****aughing* ***o****ut* ***l****oud*, *rofl* = ***r****olling* ***o****n the* ***f****loor* ***l****aughing, brb* = ***b****e* ***r****ight* ***b****ack* etc.). In marokkanischen Chats sind frz. Elemente aber häufiger. Dazu gehören *slt* ‚salut', *bjr* ‚bonjour', *bsr* ‚bonsoir', *prq* oder *pq* ‚pourquoi', etc.Eine weitere Strategie sind die sogenannten *Emoticons* oder *Smileys*: Dabei handelt es sich um aus Satzzeichen zusammengesetzte gesichtsähnliche Gebilde, welche meistens um 90° im Gegenuhrzeigersinn gedreht sind (z.B. :-), ;-), :-(sowie deren Varianten). Als eindeutigste Repräsentation nonverbaler Kommunkationselemente im Chat erfreuen sie sich international grosser Beliebtheit[16]. Zum Zweck der Gesprächsstrukturierung, welche bei direkten Interaktionen ebenfalls zu grossen Teilen durch nonverbale Signale erfolgt (z.B. Blickkontakt, Körperhaltung, Intonationsmuster etc.), gibt es auch im Chat eine Reihe von Strategien. So ist es z.B. üblich, den Adressaten einer Äusserung durch die ihr vorangestellte Nennung seines Pseudonyms zu bezeichnen (was andere Chatter natürlich nicht daran hindert, die Botschaft auch zu lesen).

2.5. Sozialer Umgang im Chat

Neben sprachlichen weist die Interaktion im Chat auch auf sozialer Ebene eine Reihe von Besonderheiten auf. Ein vieldiskutierter Aspekt ist die totale oder teilweise Anonymität der Teilnehmer. Um sich in einen Chat einzuloggen, bedarf es in den meisten Fällen nicht mehr als eines frei wählbaren Passworts und eines Pseudonyms. Dies könnte auf den ersten Blick den Eindruck der völligen Verschleierung der Identitäten der Teilnehmer erwecken[17]. Diese komplexe Frage kann hier nicht diskutiert werden, es muss jedoch klar sein, dass diese Pseudonyme eine wichtige Funktion in der Chatkommunikation haben und u.a. als Mittel zur Erregung von Aufmerksamkeit und des Aufbaus von Erwartungen dienen.

Die im Chat vorherrschende Atmosphäre der informellen, schnelllebigen Begegnungen in Verbindung mit der oben erwähnten sozialen Enthemmung führt dazu, dass Sympathien und Antipathien schnell verteilt und ebenso schnell vergessen werden: So rapide wie die Konstellation der Beteiligten ändern sich ihre Koalitionen[18]. Allgemein ist eine grosse „Lust an der Provokation"[19] vorhanden, welche sich teils in ironischen Bemerkungen, teils in handfesten Beleidigungen niederschlägt. Gespräche sind oft in einem witzigen Grundton gehalten, in dem negativ bewertete soziale Handlungen (z.B. Beleidigungen) durch einen Verweis auf ihren scherzhaften Charakter entkräftet werden können[20]. Die dadurch entstehende latente Unverbindlichkeit der Beziehungen[21] bedarf wiederum kommunikativer Kompensationsstrategien zur Schaffung von Nähe und Intimität zwischen den Beteiligten.

3. Die Daten

Als empirische Grundlage für die Arbeit wurden insgesamt neun Mitschnitte aus vier verschiedenen Chaträumen analysiert. Zwei dieser Chats sind Webchats, zwei

---

[15] Dorta 2005: 32f.

[16] Cf. Beisswenger 2000: 96ff., Runkehl et al. 1998: 99, Dejond 2002: 49ff., Dorta 2005: 31ff.

[17] Beisswenger 2000: 165.

[18] Dorta 2005: 263f.

[19] Dorta 2005: 251.

[20] Cf. del-Teso-Craviotto 2006.

[21] Dorta 2005: 199.

IRC-Chats (cf. Kap. **3.1**). Aus den Webchats stammen fünf, aus den IRC–Kanälen vier Mitschnitte, welche zwischen dem 1. und 15. Februar 2007 aufgezeichnet wurden. Pro Chat wurden im Normalfall jeweils zwei Mittschnitte gemacht, einer davon um die Mittagszeit, der andere Abends. Insgesamt umfasst das Korpus einen Zeitraum von 12 Std. 25 Min., während dem 3572 Chat-Gesprächszeilen produziert wurden. Die Mitschnitte wurden ohne das Wissen der Chat-Teilnehmer aufgezeichnet. Der Autor loggte sich selbst in die Chaträume ein, ohne selbst am Gesprächsverlauf teilzunehmen.

Die Auswahl der Chaträume aus dem sich stets vergrössernden marokkospezifischen Angebot erfolgte willkürlich, d.h. ohne genauere Kenntnis ihres Hintergrundes. Da von den Anbietern der jeweiligen Chats keine Angaben zu den (erwünschten oder effektiven) Benutzern gemacht werden, konnte auf die soziale, geographische oder altersmässige Zusammensetzung des Publikums *ex ante* keine Rücksicht genommen werden. Die gewonnenen Daten stellen folglich eine zufällige, nichtstandardisierte Auswahl natürlicher Sprechereignisse im Chat dar.

Nach der Aufnahme wurden die gespeicherten Zeilen zunächst von denjenigen Zeilen, die keinen Gesprächsbeitrag darstellen, bereinigt. Dabei handelt es sich hauptsächlich um Systemmeldungen, welche anzeigen, wer den Chat betritt oder verlässt, wer verbannt wird u.ä. Alle Zeilen, die der Urheberschaft der Chatter entspringen, wurden belassen, sofern es sich nicht um präfabrizierte, standardisierte Meldungen, bei denen das eigene oder ein fremdes Pseudonym eingefügt werden kann, handelte (z.B. *‚X slaps Y around a bit with a large trout'* etc.). Am Anfang jeder Beitragszeile steht das Pseudonym der Person, welche die Äusserung tätigt. Diese Namen werden unverändert wiedergegeben. Auf ihre Anonymisierung wurde verzichtet, da die Pseudonyme an sich bereits eine Anonymisierung der betreffenden Personen darstellen, welche auch mit erheblichem Aufwand (Ausfindigmachen der IP-Adresse, Identifikation der zum fraglichen Zeitpunkt tatsächlich den Computer benutzenden Person) kaum aufzuheben ist. Die Übersetzung der arabischen Beiträge ist jeweils rechts der Zeile angegeben. Frz. Beiträge sind nicht übersetzt, Abkürzungen, verkürzte Formen oder nichtstandartisierte, schlecht zu dechiffrierende Schreibweisen jedoch ins Standardfrz. übertragen.

Zur besseren Visualisierung der einzelnen CS werden die verschiedenen Varietäten bzw. Beitragsarten unterschiedlich markiert:

aaa	Marokkanisch-Arabisch
aaa	Standard-Arabisch und klassisches Arabisch
aaa	Französisch
aaa	Französisch, hohes Niveau (*acrolectale*)
AAA	Englisch

3.1. Die untersuchten Chats

Bei zweien der vier untersuchten Chats (*www.123love.com* und *http://www.-jeunemarocain.flashchat.php,* hinfort *123love* und *jeunemarocain*) handelt es sich um Webchats. Diese Chats bestehen im Prinzip aus einer normalen Internetseite, zu welcher man nach Angabe eines Pseudonyms und eines selbstgewählten Passwortes Zugang erhält. Dazu sind nicht mehr als die rudimentärsten Kenntnisse im Umgang

mit einem normalen Webbrowser nötig. Die übrigen sind sogenannte IRC-Kanäle[22], die etwas fortgeschrittenere Internetfähigkeiten voraussetzen, da man sich nur über ein eigens herunterzuladendes Programm einloggen kann.

Wie erwähnt, war es unmöglich bzw. wäre es mit erheblichem Aufwand verbunden gewesen, über die realen Hintergründe der einzelnen Teilnehmer objektive Angaben zu erhalten. Die einzigen Anhaltspunkte liefern einerseits benutzerspezifische Informationen, die in jedem Chatraum auf die eine oder andere Weise zugänglich sind, andererseits Themenwahl und Sprachverwendung in den Chaträumen. Die untersuchten Chaträume unterscheiden sich in Bezug auf ihren Sprachgebrauch, ihr Publikum und die in ihnen behandelten Themen deutlich. Allgemein kann festgehalten werden, dass desto mehr MA gesprochen wird, je tiefer das Bildungsniveau im Chatraum ist. *123love*, in dem beinahe ausschliesslich in MA über relativ banale Themen gesprochen wird, fällt gegenüber den anderen diesbezüglich markant ab. Bei *jeunemarocain*, wo die Zahl der überwiegend F Sprechenden so hoch ist wie sonst nirgends (etwa ein Drittel der am Gespräch beteiligten), scheint die durchschnittliche Bildung etwas höher, der vermehrte Gebrauch von F ist aber sicherlich auch der Präsenz von Diaspora-Marokkanern zuzuschreiben. In den IRC–Kanälen schliesslich wird am meisten F gesprochen, und die gewählten Themen lassen einen universitären Hintergrund der Teilnehmer erahnen. Die gelegentlichen Beispiele von Code-Mixing sind auf die IRC-Kanäle und *jeunemarocain* beschränkt. Der Gebrauch von SA, obwohl im Ganzen viel seltener, spiegelt diese Verhältnisse in ähnlicher Weise.

Die Teilnehmerzahl variiert stark: Bei *123love* ist sie am höchsten (im beobachteten Zeitraum durchschnittlich ca. 20 aktiv am Gespräch beteiligte Personen), gefolgt von den IRC-Räumen mit ca. 15 bis 45 effektiv am Gespräch beteiligten Personen. Bei *jeunemarocain* schliesslich sind konstant nur etwa 4 bis 7 Personen anwesend, die sich dafür alle schon länger zu kennen scheinen.

Grundsätzlich kann das marokkanische Chatpublikum als überwiegend städtisch und, obwohl das Geschlecht der Teilnehmer in vielen Fällen unklar bleibt, männlich charakterisiert werden. Die Mehrheit der gibt Chatter Marokko als Herkunfts- bzw. Standort an, mit Ausnahme von *jeunemarocain*, wo sich angeblich die Mehrheit in Frankreich befindet. Über den sozioökonomischen Status können keine Angaben gemacht werden, allerdings muss davon ausgegangen werden, dass es eher die Mittel- und Oberschichten sind, welche Zugang zum Internet haben. Das Durchschnittsalter in allen untersuchten Chats kann zwischen 20 und 30 Jahre geschätzt werden.

4. Borrowings im Chat

Dieses Kapitel beschränkt sich auf Besonderheiten im Gebrauch von B-Formen im Chat-MA. Auf in der Alltagssprache etablierte B-Formen wird hier nicht weiter eingegangen; im Korpus sind sie mit (B) markiert.

4.1. Abkürzungen, Akronyme und Onomatopoetika

Das Repertoire dieser Ausdrücke ist somit im Vergleich zur frz. oder englischen

[22] IRC steht für *Internet Relay Chat*. Für die vorliegende Arbeit wurden die IRC-Räume *#maroc* und *#casa* (auf dem Server *dalNet*) ausgewählt, weil davon ausgegangen wurde, dass diese (im Gegensatz zu Kanälen wie *#arab* oder *#islam*) am ehesten von Marokkanern dominiert seien.

Chatsprache klar limitiert. Die meisten Abkürzungen stammen aus dem F oder Englischen (cf. Kap. **2.4**). Die einzige arabische Abkürzung ist *ws wr wb* (*wa-ʕalaykumu s-salāmu wa- raḥmatu-llāhi wa-barakatuhū*).Es ist klar, dass diese Formeln nicht nur der verkürzten Beitragsproduktion dienen, sondern auch die Zugehörigkeit zu und , Insiderschaft' in der Chatgemeinschaft markieren.

Im Bereich der lautmalerischen (onomatopoetischen) Ausdrücke dominiert ebenfalls der frz. Einfluss: Lachen wird, wie in frz. Chats, mit *hhhhhh* oder *kkkkkkk* wiedergegeben. *Beurkk* (Würgegeräusch) ist eindeutig frz. Die einzigen genuin marokkanischen Beispiele sind *tfoo*, *pchakch* und *mi7a*/*pa77* (Kussgeräusche).

4.2. Internet- und chatspezifische technische Ausdrücke

Der Grossteil der chatspezifischen B-Formen stammt aus diesem Bereich. Englisch ist hier klar dominant, was aber nicht in jedem Fall bedeutet, dass die Wörter direkt dieser Sprache entnommen wurden; die meisten sind globalisierte Lehnwörter[23], die wohl via F ins MA gelangt sind, wie *chat*, *site*, *pc*, *e-mail* (oder *email*), *skype*, *sms*, *profil*, *adsl*, *cybercafé*, *virus* etc. Teilweise existieren frz. und englische Bezeichnungen nebeneinander, z.B. *room* bzw. *salon*, *pseudo* (mit marokkanisiertem Plural *pseudoyat*) bzw. *nick(name)* (Plural: *les (!) nicknames*), *admin* bzw. *op* (érateur). Folgende Verben sind belegt: *bloquer*, *banner*, *connecter* und *télécharger*. Die meisten treten mit marokkanischen Verbendungen auf (z.B. *te-**blok**-iw-na* ‚ihr blockiert uns / werft uns aus dem Chat'oder *t-**ban**-i-ni* ‚mich zu verbannen / aus dem Chat zu werfen'[24]). Adjektive sind viel seltener, belegt ist nur *privé*/*prv*/*pv* (gemeint ist die direkte, private Kommunikation mit einem anderen Teilnehmer über einen eigenen Kanal).

4.3. Weitere chatspezifische B-Formen

Neben den kulturellen B-Formen der Internet-Fachsprache treten im Korpus weitere, in der Alltagssprache weniger gebräuchliche Wörtern im Status von B-Formen auf, was vermuten lässt, dass ihr Gebrauch mit dem Medium in Zusammenhang steht. Einen grossen Anteil bilden Bejahungs- und Verneinungspartikeln wie *oui*, *ok* und (seltener) *non*/*nn*. Bei ersteren scheint als mögliche Erklärung das mit der lateinischen Tastatur schwer wiederzugebende marokkanische Wort für *ja* zu sein, das /ʔə/ lautet und, als *a* oder *e* geschrieben, in Abwesenheit von nonverbalen Signalen an Eindeutigkeit von einem *oui* oder *ok* klar übertroffen wird. Dafür würde auch die relative Seltenheit von *non*/*nn* sprechen, da dafür das eindeutige und kurze marokkanische *la* zur Verfügung steht. Die Form *oui* kommt in zahlreichen Variationen vor, z.B. *wi*, *wé*, was ein Indiz für die Integration dieses Wortes in den marokkanischen Wortschatz ist. Die Konjunktion *walakin* wird meist durch *mais* ersetzt. Emphatische Ausdrücke werden oft aus dem F entlehnt, insbesondere solche, die das Element *c'est* enthalten (*c'est vrai*, *c'est pas*, *c'est plus*, *c'est qui/qoui*, *c'est bien/pas grave* etc.). Auch hier spielt sicherlich der Aspekt der Kürze eine Rolle: *c'est* lässt sich leicht zu *c* oder *sé* abkürzen. Besonders beliebt sind *c'est tout* und *c'est pas grave*, meist noch weiter zu *c tt* und *pas grave* verkürzt. Augenfällig ist die Häufigkeit des Wortes *merci* in MA-Gesprächen, was aber meinen Informanten zufolge ein allgemeines Charakteristikum der marokkanischen Jugendsprache ist, ebenso wie der Gebrauch von *pardon*. Generell ist zu bemerken, dass bei *jeune-*

---

[23] In Moscosos Terminologie (2005: 97): *internacionalismos.*

[24] Cf. Moscoso 2005: 92ff.

marocain und den IRC-Chaträumen deutlich mehr B-Formen auszumachen sind als bei *123love*.

5. CS im Chat

Bei der Analyse des Korpus zeigte sich, dass sich die Funktionen des CS im Chatgespräch in drei Hauptkategorien einteilen lassen:

(1) Die erste Funktion kann als ‚CS in Abhängigkeit vom Interaktionstypus' bezeichnet werden. Für den vorliegenden Korpus werden drei Interaktionstypen postuliert, welchen die Bezeichnungen *Kontakt*, *Konsens* und *Konflikt* verliehen wurden. Ersterer ist durch die Gesprächs*phase*, letztere zwei durch die Art des Gesprächs*verlaufs* determiniert: Die Phasen des Kontaktgesprächs rahmen das eigentliche Gespräch ein, welches dann grundsätzlich auf zwei Wegen verlaufen kann: Als Konsens oder Konflikt. Jeder Interaktionstypus schlägt sich in der Wahl der sprachlichen Varietät(en) durch die Beteiligten bzw. in der Wahrscheinlichkeit von CS nieder.

(2) Die zweite funktionelle Hauptkategorie von CS im Chat kann als ‚CS als Hinweis auf das Niveau der Interaktion' bezeichnet werden. Sie greift auf gewisse, mit den einzelnen Varietäten konnotierte gesellschaftliche Einsatzbereiche zurück: MA gilt eher als Sprache der Initimität, persönlichen Nähe und Involviertheit, F hingegen als Sprache der Distanzierung, höheren Bildung und Formalität.

(3) Gewisse CS haben keine funktionale, sondern eine formale Motivation: Dies betrifft das sogenannte *triggering*[25], wo sich die Varietät einer einzelnen B-Form oder eines CS auf seine unmittelbare Umgebung (Satz / Teilsatz) ausbreitet.

Die nun folgende Analyse des Korpus ist nach dieser Typisierung gegliedert. Da die überwiegende Mehrzahl der gefundenen CS zwischen MA und F erfolgen, beschränkt sich die Arbeit im Wesentlichen auf diese Sprachkombination; CS mit anderen Varietäten werden nur kurz behandelt.

5.1. CS in Abhängigkeit vom Interaktionstypus

5.1.1. Kontaktsequenzen

Als Kontaktsituationen werden im Kontext dieser Arbeit all diejenigen Momente bezeichnet, in denen die Beziehung der Dialogpartner auf linguistischer Ebene definiert bzw. thematisiert wird. Dazu gehören Begrüssungen und Verabschiedungen, aber auch die Termini, mit denen der Gesprächspartner angesprochen wird. Diese kommunikativen Züge, in denen die Beziehung zwischen den Gesprächspartnern implizit zum Thema wird, sind – im realen Leben wie im Chat – von entscheidender Bedeutung für das Gespräch, das darin eingebettet ist, indem es die Beziehung zwischen den Gesprächspartnern regelt.

a) Begrüssungen

Begrüssungen haben meist keinen anderen Inhalt als eine einleitende gegenseitige Anwesenheitsbestätigung und die Erkundigung nach dem Befinden des Ge-

[25] Cf. Clyne 2003.

genübers. Das Gespräch wird dabei meist auf stark formalisierte, versatzstückartige Elemente reduziert, die nur ein limitiertes, vorgegebenes Set von Antworten zulassen. Tabelle 1 zeigt einige der geläufigsten derartigen Bausteine des MA und F, wie sie im untersuchten Korpus auftauchen. Illustrierende Beispiele folgen.

Tabelle 1: Die häufigsten Begrüssungsformeln im Chat

	MA	F
Gruss	*salam* *assalam(u) 3alaikum* *mrhaba bik* *ahlan (bik/bikum)*	*bonjour / bjr*[26] *bonsoir/bsr* *salut/slt (tout/tt le monde)* *re*
Gegengruss	*salam* *wa 3alaikum assalam/ws (wr wb)*[27] *ahlan (bik/bikum)*	*bonjour / bjr* *bonsoir/bsr* *salut/slt (tout/tt le monde)* *re*[28]
Frage nach der Befindlichkeit	*labas (3alik)* *wash nta/ntouma labas* *(ach) kat3awd* *kidayr(a)*	*(comment/cmt) ça va*
Antwort	*hamdoula* *bikheir*	*bien/b1*
Gegenfrage	*(u) nta* (‚(und) du / dir?')	*(et) toi*
Antwort 2	*hamdoula, bikheir*	*(aussi) bien/b1*

Generell bilden aus rein marokkanischen Versatzstücken bestehenden Begrüssungen eine Minderheit. Die weitaus häufigste Art der Kontaktnahme beinhaltet mindestens ein Element einer weiteren Sprache, meistens F oder E. Der Gebrauch dieser verschiedenen Sprachen geschieht oft scheinbar zufällig; diese Elemente werden offensichtlich nicht als bewusste CS wahrgenommen, sondern stehen den Elementen der Grundsprache äquivalent gegenüber und sind beliebig mit ihnen austauschbar. Allein aufgrund der Begrüssungssequenz ist die Grundsprache des darauffolgenden Gesprächs somit im Allgemeinen schwer feststellbar.

1. jeunemarocain

[nadtazia] 2:58 pm:	*re*
[Alcalins] 2:58 pm:	*re* nadia
[nadtazia] 3:00 pm:	*tu vas bien* alcalin ?
[Alcalins] 3:00 pm:	*oui* **bekhir** *et toi*

[26] Abgekürzte Formen sind in der Tabelle durch einen Schrägstrich von der Grundform getrennt angeführt. Optionale zusätzliche Elemente, die der Kürze halber meistens ausgelassen werden, stehen in Klammern.

[27] Dieses Akronym steht für *wa-ʿalaykumu s-salāmu wa-raḥmatu-llāhi wa-barakatuhū.*

[28] Dieses Akronym steht für ‚de re-tour'.

[nadtazia] 3:01 pm:	**hamdoulah**

[Gespräch danach auf F]

2. IRC - #maroc

BoXxER:	**salam**	
elgooG:	**ws wb** BoXxER	
BeStMaN:	**Salam** :)	
BoXxER:	:)	
BoXxER:	*ça va les amis*? :)	
BoXxER: SuGaR-DaDDy	**ahlane** *ça va*? :)	
SuGaR-DaDDy: BoXxER	*la forme* **7afdek** *et toi* ?	‚La form, danke [eigtl. *hafdek allah* 'behüt dich Gott'] et toi ?'
BoXxER: SuGaR-DaDDy	*aussi* **bikhirrrrr** :)	

[Gespräch danach auf MA]

Zwischen Chattern, die sich nicht kennen, spielt die Begrüssungssequenz für den weiteren Gesprächsverlauf eine viel entscheidendere Rolle als bei alten Bekannten. An die Allgemeinheit gerichtete Begrüssungen unbekannter Chatter stossen nicht allzu häufig auf Echo. Die Daten zeigen, dass tendenziell diejenigen Kontaktsuchenden am erfolgreichsten sind, deren Begrüssung mindestens ein MA-Element enthält; häufig ruft ein MA-Element doch noch eine Reaktion hervor, wo auf den frz. Gruss keine Antwort erfolgte:

3. 123love

talyani:	cava

[keine Reaktion]

talyani:	salamo 3alaykom
nomade: talyani:	wa3alik salam khoya

[**talyani** verlässt den Chat]

Dieses Beispiel kann als Symptom einer Grundhaltung verstanden werden, welche besagt, dass der potentielle Gesprächspartner MA zumindest verstehen muss. Oft tauchen in oder unmittelbar nach Begrüssungssequenzen Fragen oder Bemerkungen auf MA auf, die augenscheinlich testen sollen, ob das Gegenüber darauf adäquat reagieren kann; ist es dazu nicht imstande, bricht das Gespräch ab. Ausschliesslich F-sprachige Gesprächspartner scheinen im Allgemeinen wenig erwünscht (ausser sie seien weiblich; cf. **5.2.3**). Eine beliebte und naheliegende Schlüsselfrage, diejenige nach der Herkunft, taucht im folgenden Beispiel auf. Ihre zufriedenstellende Beantwortung, obwohl sie auf F erfolgt, ebnet den Weg für ein auf MA geführtes Gespräch.

4. 123love

nass_y_m:	*bsr*	
nass_y_m:	*a vs tts*	
jado: nass_y_m:	**fèssya nti**	'Kommst du aus Fes?'
wassim_elec: nass_y_m:	**salam khti**	'Hallo meine Schwester'
nass_y_m:	*oui*	
wassim_elec: nass_y_m:	**kidayra?**	
nass_y_m:	*cava*	
nass_y_m:	*et toi?*	

[Gespräch danach auf MA]

Wie in den Beispielen klar wird, können Elemente verschiedener Sprachen innerhalb eines Gesprächsbeitrags frei kombiniert werden – es scheint fast, als würden sie, losgelöst von ihrem sprachlichen Hintergrund, als übersprachliche Kommunikationseinheiten begriffen, die einzig dem Zweck der Kontaktnahme dienen. In der Überzeugung des Autors handelt es sich hierbei trotz ihrer Häufigkeit aber nicht um B-Formen, da sie durchaus als ihrer Ursprungssprache zugehörig empfunden werden.

b) Anreden

Unter Anrede wird ein dem Namen vorangestelltes Wort verstanden, das auf die angesprochene Person referiert. In der Chatsprache koexistieren marokkanische und frz. Begriffsvarianten in ähnlicher Weise wie die Begrüssungsfloskeln. Tabelle 2 zeigt eine Zusammenfassung der geläufigsten Anredeformen in MA und F.

Tabelle 2: Marokkanische Anredeformen und ihre frz. Entsprechungen

MA	F
khouya / khay, fem. *khti*	*mon frère, ma soeur*
sidi /si	*monsieur*
sat, fem. *sata*	*(copain, camarade)* [29]
sahbi, pl. ashab	*mon ami, pl. mes amis*
zin/zine	*ma belle*

Gleich wie bei den Begrüssungen besteht die Tendenz, diese Formeln unabhängig von ihrer Ursprungssprache zu verwenden. Die häufigsten und zugleich am leichtesten in andere Sprachen mischbaren Bezeichnungen sind *khouya/khay* und *mon frère* sowie *sahbi/ashab* bzw. *mon ami/mes amis*:

5. 123b

Unknown-Man: BOUJMI3:	**rak b3a9lek za3ma a** *mon frére*	'Sieht aus als wärst du vernünftig, mon frère.'

6. 123a

bouya3omar:	**sbah lkhir** *les amissssssssssssssssssss*	‚Guten Morgen les amis.'

[29] In Klammern stehen im Korpus nicht belegte Ausdrücke.

Die Form *sat* (fem. *sata*, dt. etwa *‚Kollege'*) ist ein relativ junger Ausdruck der MA-Jugendsprache. Der Ausdruck ist nicht immer positiv besetzt, sondern hat je nach Kontext einen despektierlichen Anklang und kommt deshalb häufig in Konfliktgesprächen vor (cf. **5.1.3**):

7. IRC - #Casa

CraZy_Diab:	*je pense qu il faut que tu te soigne* **a sat**
CraZy_Diab:	*ça urge*

Ein MA-Element, für das im F kein Pendant existiert, ist die einem Eigennamen vorangestellte Partikel *a*, welche im KA/SA der Vokativpartikel /ya/ entspricht. Auch sie kommt häufig in frz. Kontexten vor:

.123love

bilal:	*bon soir* **a** mansette

c) Verabschiedungen

Auch dieser Bereich der Kontaktsprache zeichnet sich durch die rege Vermischung verschiedener Sprachen aus, allerdings ist die Ausdrucksvielfalt des Chatmarokkanischen ist in diesem Bereich relativ limitiert. Die meistverwendete Verabschiedungsformel ist das englische *bye*, das marokkanische und frz. Gespräche gleichermassen beschliessen kann und in allen untersuchten Chats ähnlich häufig ist. Ein weiteres häufiges Element ist der frz. Ausdruck *a plus*, Kurzform von *à plus tard*, das zuweilen gar zu *a +* bzw. *@ +* reduziert ist. Ebenso wie *bye* ist es nach jeder Grundsprache einsetzbar:

9. jeunemarocain

[Gespräch zuvor auf MA]

[super lady] 2:52 pm:	**nekhilikom mahide akeli aindi** kkkkkkkkkk	'Ich gehe (eigtl. "lasse euch"), solange ich noch bei Verstand bin' [Lachen]
[super lady] 2:53 pm:	*a+++++++++++++++++* **khoti**	‚A plus tard, meine Brüder.'

Unter den marokkanischen Wendungen stechen aufgrund ihrer Häufigkeit die Ausdrücke *thallaw (f rasskoum)* ‚gebt auf euch acht', *bslama* ‚tschüss' und *ma3a salama* ‚auf Wiedersehen' heraus, welche allesamt kein ausschliesslich marokkanisches Gespräch voraussetzen.

5.1.2. Konsensgespräche

Ein Beispiel eines Konsensgesprächs mit der Grundsprache MA ist das folgende:

10. 123love

zirawi:	**lsalammmmm 3la ta3am**	‚Friede auf das Essen.'
zirawi: BOUJMI3:	**mnwadha al3frit**	‚Du Teufel machst Chaos.'

BOUJMI3: zirawi:	**khoya la3ziz fin ghabar**	'Geliebter Bruder, wo warst du ?'
zirawi: : BOUJMI3:	**ghir f dnaya**	‚Nur auf der Welt.'
zirawi:	**kayn ché wlaaaaaaaaaaaaa**	‚Was geht?'
BOUJMI3: zirawi:	**bikhir had sa3a**	‚Jetzt gerade gut.'
zirawi:	**lhamdolah**	‚Gott sei dank'
BOUJMI3: zirawi:	**kidayra labnya 3andak**	‚Wie geht es deiner Tochter?'
zirawi: BOUJMI3:	**labss rah dkhaltha l rawd had nhar**	‚Gut, sie geht seit heute in den Kindergarten.'
zirawi:	hhhhhhhhh	[Lachen]
BOUJMI3: zirawi:	**chi 9isam rasha**	‚Eine Klasse für sie alleine.'
BOUJMI3:	hhhhhhhhhhhhhh	[Lachen]
zirawi: BOUJMI3:	hhhhhhhhhhhhhhhhhhhhh hhhhhhhhhhhhhhhhhhhh	[Lachen]
zirawi:	**baltiiiiiiiiii nchrabbbbbbbbbbb atayyyyyyyyyyyyyyyyy**	‚Warte, trinken wir Tee?'
BOUJMI3: zirawi:	**bisaha o raha**	‚Zum Wohl.'

Der persönlich–inhaltliche Konsens spiegelt sich hier auf sprachlicher Ebene. Keine der beiden Parteien verspürt das Bedürfnis, sich von der anderen durch einen Sprachwechsel abzugrenzen; CS sind keine vorhanden. Beispiele solcher Konsensgespräche sind im Korpus sehr häufig; in der Gesamtheit gesehen, verlaufen wohl die Mehrheit aller Chatgespräche nach diesem Muster. Die Regel, dass ein Gleichgewicht der Gesprächspartner sich im Gleichgewicht bzw. in der Gleichheit der verwendeten Sprache niederschlägt, ist aber wohl am besten durch ihre Absenz zu belegen, wie die Beispiele im folgenden Kapitel zeigen. Der Umkehrschluss, dass in Chaträumen mit wenig CS Konsenssituationen vorherrschen, trifft allerdings nicht zu.

Auch das Streben nach Konsens kann jedoch zu CS führen, dann nämlich, wenn sich die Beteiligtenkonstellation ändert und Chatter hinzukommen, welche die bisher verwendete Sprache nicht zu beherrschen scheinen (im Folgenden konsensuelle Anpassung genannt). Solche CS finden sich v.a. in Gesprächen mit Frauen (cf. **5.2.3**).

5.1.3. Konfliktgespräche

Dieser Interaktionstypus stellt im untersuchten Korpus eine Minderheit dar. Die Anzahl der längeren Gespräche, in denen sich eindeutige Konfliktsituationen feststellen lassen, beschränkt sich auf drei, was eine etwas magere Basis für Erkenntnisse allgemeiner Art bildet. Die hier vorgestellten Ergebnisse und Tendenzen sind deshalb als durch erste Beispiele abgesicherte Hypothesen zu verstehen, welche weiterer Abklärung bedürfen. Hier wird nur das aussagekräftigste Beispiel einer Konfliktsituation auszugsweise präsentiert, um einen Einblick in den Mechanismus eines solchen Gesprächs zu vermitteln.

Die Protagonisten des Gesprächs sind zwei, dem Pseudonym nach weibliche Personen namens **medinaida** und **CraZy_Diab** (Kurzform für *diablesse*). Letztere steht vor dem Auftauchen **medinaida**s in einem abwechslungsweise marokkanischen

und französischen Gespräch mit den Chattern **ein_fuhrer** und **Golden_Vel**. **medinaida** schaltet sich ohne Grusswort mit folgenden Worten ein, denen sie durch die in der Chatsprache als geschrien zu verstehende Grossschreibung zusätzlichen Effekt verleiht:

11. IRC - #Casa

medinaida:	*ELLE SE PREND POUR KI* **HADIK** *LA* DIAB- LESSE	‚Elle se prend pour qui diese la Diablesse?'

(...)

Golden_Vel:	*tu est jalouse* medinaida
CraZy_Diab: medinaida	*pour ta mère*

(...)

medinaida:	*JE REMARQUE QUE TU ES UN PEU* BARHOUCHA *C TT*	‚Je remarque que tu es un peu infantil c'est tout.'
CraZy_Diab:	*et ça te cause un prob*	‚Et ça te cause un problème?'
Golden_Vel:	*arretez les filles*	

Diese beiden Äusserungen stecken den Rahmen des Konflikts bereits vollumfänglich ab. Der Grund (oder Vorwand), den **medinaida** für ihre Aussage angibt, liegt im Verhalten **CraZy_Diab**s, das sie offenbar als anmassend und infantil (eine mögliche Übersetzung des marokkanischen Wortes *barhoucha*) angibt. Damit einhergehend wählt sie F als bevorzugte Sprache, das sie wohl mit Bildung, Kultiviertheit und Reife assoziiert. Die ersten Reaktionen, die sie auf ihre verbale Attacke erhält, erfolgen auf F und stellen somit, wenn man den vorhergehenden Gesprächsverlauf berücksichtigt, eine Anpassung an die von ihr vorgegebene Sprache dar. Bereits hier zeigt sich aber der bevorstehende sprachliche Bruch an der Feinheit, d ass das von **CraZy_Diab** verwendete F (mindestens orthographisch) auf einem deutlich tieferen sprachlichen Niveau angesiedelt ist, was einer (wohl noch unbewussten) sprachlichen Distanzierung gleichkommt.

Nachdem **medinaida** noch einmal ihr Bedürfnis nach einem „reifen" Gesprächspartner kundgetan hat, kommt es sodann zur offenen, durch CS markierten Kriegserklärung:

medinaida:	*moi tt ce que je veux, c est de causer avec une nana mature*	
CraZy_Diab:	*ben cherche z en une*	
CraZy_Diab:	*et fou moi la paus*	
CraZy_Diab:	*paix*	
CraZy_Diab:	*sinon* **maghay 3ajbakch lhal**	‚Sinon wird es ungemütlich für dich (eigtl. „wird dir der Zustand nicht gefallen").'

Crazy_Diab äussert hier, inmitten einiger frz. Aussagen, eine Drohung auf MA, deren Wirkung bzw. Ernsthaftigkeit durch den Sprachwechsel verstärkt werden soll. Gleichzeitig setzt sie sich damit von **medinaida** und ihrem Anspruch, ein frz.

Gespräch zu führen, ab. Von diesem Moment an versucht **CraZy_Diab** vermehrt, MA als Matrixvarietät zu etablieren, wofür besonders die folgenden Zeilen bezeichnend sind:

medinaida:	*tu m'as fait peur*	
CraZy_Diab:	*kes tu vé*	‚Qu'est-ce que tu veux?'
CraZy_Diab:	*chui po mature*	‚Je ne suis pas mature.'
CraZy_Diab:	**ana ba9a barhouche**	‚Ich bin immer noch infantil.'
CraZy_Diab:	**barhoucha** *voila*	‚Infantil, voilà.'
medinaida:	*je veux une nana mature*	

Hier greift **CraZy_Diab** das Prädikat *barhoucha*, das ihr von **medinaida** abschätzig verliehen wurde, auf und macht sich die Bezeichnung zu eigen, indem sie sie in ihre Ursprungssprache einbettet.
Moralische Unterstützung erhält **CraZy_Diab** von **Golden_Vel** und **HunTerboY**, welche ihren Unmut über **medinaida** zunächst aber weiterhin auf F kundtun. Diese Tatsache steht im Widerspruch zu obiger These, wonach sich die um einen Protagonisten scharende Partei mit ihm sprachlich identifiziere. Eventuell wollen sie sicherstellen, dass ihre Äusserungen von **medinaida** auch verstanden werden. Durch diese Rückendeckung gestärkt, fasst **CraZy_Diab** neuen Mut und attackiert **medinaida** auf deren eigenem Terrain, indem sie auf F zurückwechselt. **medinaida** beharrt derweil konsequent auf ihrer Sprache; allerdings wird nun immer klarer, dass ihr dies einen merklichen Effort abverlangt, den sie in emotionalen Momenten aufgibt, wie verschiedentlich geäusserte despektierliche Ausdrücke zeigen. Dass Sprecher in emotionalen Momenten auf MA zurückgreifen, ist ein typisches Phänomen, das des Öftern beobachtet werden kann (cf. **5.2.4**); es kann hier nicht als Symptom einer sprachlichen Anpassung verstanden werden.

Golden_Vel:	medinaida, **sir l kanissa**	‚m., geh in die Kirche!'
Golden_Vel:	**oulla l9abla**	‚Oder zum Gebet!'
HunTerboY:	:D	[Smiley]
CraZy_Diab:	hahahahahahahahahahahahahahahahahahahaha	[Lachen]
CraZy_Diab:	**alla**	‚Nein, nein!'
CraZy_Diab:	**khassou yemchi ychouf chi** *psy*	‚Er [sc. **medinaida**] muss mal zum Psychiater.'
HunTerboY:	*va te suicidé* **a sat** *c vrai!!*	‚Va te suicider, Kollege, c'est vrai !!'
HunTerboY:	*un cas desesperé* :s	
medinaida:	**ou nti alkahba khessek chi 2 zbouba fzkouk bach twadii chwiya maa bnadem**	‚Und du bist eine Nutte, die mal zwei Schwänze in den Arsch braucht, damit du weisst, wie es mit den Leuten geht.'
medinaida:	*poufiasse*	
ein_fuhrer:	lol	[laughing out loud]
medinaida:	*je te trouve je t'explose la chatte*	

Hier beginnt nun auch **Golden_Vel**, **medinaida** auf MA anzugreifen, was von **CraZy_Diab** sofort weitergeführt wird. **Medinaida** reagiert darauf mit einer obszönen marokkanischen Beschimpfung – womit sie nun aber den schützenden Rahmen ihrer Sprache verlässt und sozusagen in feindliches Sprachland vordringt. Für **CraZy_Diab**, die es trotz Unterstützung noch nicht geschafft hat, dem Gespräch eine marokkanische Wendung zu geben, kommt dies einem kleinen Triumph gleich, da **medinaida** nun ein erstes Mal Schwäche zeigt. Zwar versucht diese ihre Tirade auf F zu beenden, aber der (Image-) Schaden ist bereits angerichtet. **medinaida**s Ausbruch führt nun zu einer Serie empörter Reaktionen, die grösstenteils auf MA erfolgen:

ein_fuhrer:	**nayda** !	‚Ich gehe!'
Ader:	héhéhéhé	
Ader:	**achawa hadchi**	‚Was ist denn hier los?'
medinaida:	hunterboy	
medinaida:	**sir a wwlidi tnass**	‚Geh schlafen, mein Kleiner.'
CraZy_Diab:	medinaida *poufiasse*	
CraZy_Diab:	**hia** *ta maman*	‚Sie ist ta maman.'
CraZy_Diab:	medinaida **nta benti lia gha n3arab m3ak**	‚Du bist meine Tochter und ich spreche Arabisch mit dir.'
medinaida:	**oula ghan nched taboun mouk nchergou**	‚Oder ich nehme die Fotze deiner Mutter und zerreisse sie.'

medinaida versucht, ihre Position wieder zu festigen, indem sie sich der dem MA anhaftenden Konnotation der „Kindersprache" (cf. **5.2.4**) bedient und so demonstrieren will, dass sie diese Sprache nur im Umgang mit unreifen Gesprächspartnern verwendet. Dieses Manöver wird aber von **Crazy_Diab** gekonnt ausgehebelt, indem sie **medinaida** mit deren eigener Waffe schlägt und sich mit **medinaida**s Mutter gleichsetzt, was ihr wiederum die Berechtigung gibt, mit **medinaida** in demselben kindlichen Ton MA zu sprechen, wie jene es soeben mit **HunTerboY** getan hat. Hier wird also ein von der einen Partei eingesetztes sprachliches Machtmittel vom Gegner übernommen, um ihn in raffinierter Weise auf dem eigenen sprachlichen Terrain zu attackieren. Die darauffolgende Zeile, ein erneuter marokkanischer Zornesausbruch **medinaida**s, lässt vermuten, dass sie damit ins Schwarze getroffen hat. Mit dieser letzten Äusserung hat **medinaida** ihre Stellung im Gespräch endgültig verspielt, wie die folgenden empörten, erneut in MA gehaltenen Beiträge der übrigen Chatter zeigen:

CraZy_Diab:	**a malk a sat**	‚Was ist mit dir los, Kollege?'
CraZy_Diab:	**sir lekhla ou tfarga3**	‚Geh in die Natur abspritzen!'
Ader:	CraZy_DiabLesSse^ *non non*, **7aydi jenwiya** :D	‚Non non, nimm das Messer!' [Smiley]
Ader:	lol	[laughing out loud]
Golden_Vel:	**7mar nta a** medinaida	‚m. du Vollidiot!'
CraZy_Diab:	héhéhéhéhé	
CraZy_Diab:	medinaida	
CraZy_Diab:	**makbout li galhalik**	‚Wer dir das gesagt hat, hat

		Komplexe.‘
CraZy_Diab:	hahhahahahahahahahahaha	
Golden_Vel:	mais comment tu parle a une fille pti pervers	
CraZy_Diab:	si tu veu je peut être ton psy	
HunTerboY:	hahaha :D **Khassou chi** HEADSHOT *derriere lui*! :D	[Smiley] ‚Er braucht einen Headshot derrière lui !’ [Smiley]
CraZy_Diab:	*si tu veu je peut être ton psy*	
Golden_Vel:	lol HunTerboY	‚laughing out loud H.’
CraZy_Diab:	**ndir lik traitement**	‚Ich mache dir ein traitement.‘

CraZy_Diab besitzt nun dank der allgemeinen Unterstützung erneut genügend Sicherheit, um **medinaida** auf F anzugreifen, womit sie sich mit der anfangs von **medinaida** verwendeten Sprache schon wieder deren Position zu eigen macht und **medinaida** aufgrund seiner stillosen Attacken nun als einen „Fall für die Psychiatrie“ abklassifizieren kann. Im restlichen Verlauf des Gesprächs meldet sich zumeist auf MA und beschränkt sich in ihren Beiträgen nun weitgehend auf obszöne Beleidigungen, bis sie deswegen aus dem Chatroom verbannt wird.

In diesem Gespräch kommen alle wichtigen Ingredienzen einer Konfliktsituation vor : persönliche Animositäten, Identifikation der beiden Protagonisten mit einer Sprache und durch die Sprachwahl angezeigte Unterstützung der einen Partei durch das übrige Chatpublikum. Der letzte Punkt tritt allerdings erst in der Schlussphase mehr oder weniger offen zutage, da **HunTerboY** und **Golden_Vel** in ihren an **medinaida** gerichteten Äusserungen zu Beginn hauptsächlich F sprechen. Zwiegespräche mit **CraZy_Diab** verlaufen jedoch vorwiegend auf MA. **Ader** hingegen, der dritte unbeteiligte Beobachter, spricht auch mit **medinaida** konsequent MA, was als Indiz eines dezidierten MA-Gebrauchs (und damit der Distanzierung von **medinaida**) aufgefasst werden kann.

Klar wird an diesem Beispiel auch, dass der Sprachgebrauch im Chat ein Spiegel von Machtverhältnissen ist: Obwohl **medinaida** alleine gegen den Rest der Anwesenden zu Felde zieht, passen sich jene über weite Strecken sprachlich *ihr* an, nicht umgekehrt. Die von **medinaida** in mehr oder weniger korrektem F vorgebrachten Bezichtigungen der geistigen Unreife können nur schwer im weniger prestigeträchtigen MA widerlegt werden, da diese Sprache im Bewusstsein der übrigen Chatter kaum mit hoher Schulbildung assoziiert ist. Dies zeigt sich u.a. daran, dass **CraZy_Diab** zwar den Ausdruck *barhoucha* bereitwillig auf sich bezieht, aber ihr Sprachgebrauch trotzdem über weite Strecken demjenigen einer „nana mature“ entspricht. **medinaida** erhält so eine Art Vormachtstellung im Gespräch. In der Folge gelingt es **Crazy_Diab** aber, **medinaida** in der von ihr selbst gewählten Sprache zur Aufgabe ihrer sprachlichen Contenance zu bringen. Durch ihre vulgären Ausbrüche auf MA, welche mit einer Selbstdarstellung als *mature* wenig übereinstimmen, gerät **medinaida**s Vormachtstellung ins Wanken, und ihre Gegnerin nimmt sich das Recht, MA mit ihr zu sprechen.

Das erläuterte Beispiel könnte auch im Sinne einer Assoziation mit zwischenmenschlicher Nähe des MA bzw. mit zwischenmenschlicher Distanz des F interpretiert werden (cf. **5.2.2**). Dass dies aber zu kurz greift, kann im Korpus anhand weiterer Beispiele belegt werden. Eines davon stammt aus *jeunemarocain*.

Darin streitet sich **paul09**, seinem Akzent und seinen Aussagen nach Algerier, mit **PiLo** und **Alcalins**. Anlass des Streits ist eine despektierliche Bemerkung Alcalins', welcher die Algerier als „têtes de chien" bezeichnet. **paul09** geht zum Gegenangriff über, worauf zwischen den beiden Parteien ein Streit entbrennt, welcher auf MA/ Algerisch mit gelegentlichen CS auf F geführt wird. Bemerkenswert ist folgender Gesprächsabschnitt:

12. jeunemarocain

[paul09] 9:03 pm:	Alcalins **mougbila goutli ras al kalb** *mes pas grave* **rabi wekilak**	‚A., vorher hast du mich Hundskopf genannt, mais pas grave, du wirst deine strafe bekommen (eigtl. „der Herr möge für dich sorgen")."
[Alcalins] 9:04 pm:	**ana ghir jatni fi bali o goltha**	‚Das fiel mir einfach so ein und ich sagte es.'
[paul09] 9:04 pm:	*mes* **lazem al insan yewzan kalamou** *nn*	‚Mais der Mensch muss seine Zunge hüten (eigtl. „sein Wort wiegen"), non?'
[Alcalins] 9:04 pm:	**7it hna kangoulo** *les parisiens a une tête du chien*	‚Weil wir sagen, ...'
[Alcalins] 9:05 pm:	**kayna**	‚Das stimmt.'
[rosemarie] 9:05 pm:	*c pas bon alcalins d'insulter les gens que tu conu pas*	
[paul09] 9:05 pm:	**haram 3alik walah**	‚Schande über dich !'
[PiLo*] 9:05 pm:	*ah faut insulté ceux qu on connait*	
[Alcalins] 9:05 pm:	**wayeh** *je savais* **a lalla**	‚Jawohl, je savais, Mädchen.'
[rosemarie] 9:06 pm:	*nn pas des tout*	[Gemeint: ‚il ne faut pas insulter les gens du tout']
[rosemarie] 9:06 pm:	**alyome lalami lilkhisam** *o quoi*	‚Ist heute der internationale Tag des Streits ou quoi?'

Alcalins' Hinweis, bei seiner Beleidigung habe es sich nur um ein Sprichwort gehandelt, veranlasst die bisher unbeteiligte **rosemarie** zu einer frz. Zurechtweisung, der sie durch den CS einen objektiven, allgemein gültigen und gewichtigen Charakter beimisst. **PiLo** reagiert darauf in ironischer Weise, entzieht der Äusserung also wieder den Boden sprachlicher Hervorhebung, auf den sie gestellt ist. Ganz anders ist der CS von **Alcalins** zu werten: Dieser zeigt hier seine Reue über die gemachte Aussage, indem er sich der Sprache der Zurechtweiserin anpasst. In derselben Situation kann somit, je nach Sprecher, eine sprachliche Anpassung durch CS verschiedene Funktionen erfüllen: Wo **Alcalins** die Akzeptanz der von **rosemarie** beanspruchten (moralischen) Vormachtstellung anzeigt, will **PiLo** genau das Gegenteil bewirken – was ihm auch gelingt, denn nachdem ihre Aussage derart verdreht wurde, steht **rosemarie** unter Zugzwang und muss sich verteidigen. Indem sie dies wiederum auf F tut, verleiht sie **PiLo**s Einwand nachträglich den Status der Berechtigung. Auf eine längere Diskussion über dieses Thema mit **PiLo** will **rosemarie** sich aber nicht einlassen; stattdessen zeigt sie in der letzten Zeile den

Wechsel der Gesprächsebene und den Ausstieg aus dem Gespräch mit **PiLo** durch einen CS an. Ihre in MA dargebrachte Klage über die streitlustige Stimmung im Chat stellt einen inhaltlichen Bruch auf eine emotionale (schon fast verzweifelte) Ebene, aber auch einen Perspektivenwechsel auf eine ausserhalb des Gesprächs stehende Position dar.

Betrachtet man die in diesem Gespräch analysierten Beispiele für CS im Ubreblick, so wird klar, dass die meisten von **paul09** und **rosemarie** stammen, welche die offensichtlich in die Ecke gedrängte Partei des Gesprächs bilden. Die CS auf F provozieren jeweils eine frz. Reaktion der Gegenpartei (**PiLo**), die sich diese Sprache ebenfalls zu eigen macht, gefolgt von einem Zurückschwenken der anderen auf ihre Ursprungssprache, um sich der plötzlichen sprachlichen „Übernahme" durch den Gegner zu erwehren. Dieses Muster lässt sich durchaus mit einem sprachlichen Katz–und–Maus–Spiel vergleichen, und es zeigt deutlich, dass sich das Vorkommen von CS in diesem Gespräch allein aufgrund der Konnotation der einzelnen Sprachen mit Nähe bzw. Distanz (cf. **5.2**) nicht zufriedenstellend erklären liesse.

Der Interaktionstypus der ‚Konfliktsituation' scheint eine für den Chatkontext charakteristische Erscheinung zu sein[30]. In solchen Situationen übernimmt CS zumeist eine der folgenden Funktionen:

CS als Mittel der Emphase provozierender Aussagen

CS kann, unabhängig von der verwendeten Sprache, rein zum Zweck des Kontrastes eingesetzt werden. Ein Beispiel dafür sind die Konflikte initiierenden, erwähnten Provokationen **medinaida**s. Auch **medinaida**s spätere obszöne Beleidigungen sind durch CS markiert, wobei hier allerdings wohl eine emotionale Komponente mitspielt (cf. **5.2.4**). Diese Art von CS tritt auch in Reaktionen auf solche initialen Provokationen auf, z.B. in **rosemarie**s moralischer Zurechtweisung (Bsp. 12).

Ein weiterer wichtiger Faktor bei der Sprachwahl in Konfliktgesprächen ist, wie bereits angetönt, die kommunikative Ausübung von Macht[31].

Sprachliche Konvergenz als Zeichen der Akzeptanz von Machtansprüchen

Sowohl sprachliche Anpassung als auch Wechsel der Sprache können als Zeichen der Überlegenheit bzw. Schwäche eines Sprechers interpretiert werden, wenn sie in einem bestimmten Kontext erfolgen. Anpassen muss sich meistens die in einem Gespräch unterlegene Partei. Kommunikative Machtansprüche werden meist durch die Verwendung einer prestigeträchtigeren Varietät angezeigt; cf. Bsp. 11, wo **Crazy_Diab** sich über weite Strecken **medinaida**s F anpasst, und Bsp. 12, wo **ALCA-lins** durch seine Anpassung **rosemarie**s Zurechtweisung akzeptiert. Das Beispiel für die durch Sprachwechsel angezeigte Entmachtung eines zuvor überlegenen Protagonisten ist Bsp. 11, wo **medinaida** ihre sorgsam hochgehaltene frz. Maske fallen lässt und nur noch auf MA, der Sprache ihrer Gegner, zu fluchen beginnt. Somit verspielt sie, die zuvor die Sprache bestimmt hatte, ihre Führungsrolle in diesem Gespräch, da es ihren Gegnern gelungen ist, sie zur Aufgabe ihrer sprachlichen Fassade zu zwingen. Konsensgespräche hingegen zeichnen sich durch die weitgehende Abwesenheit solcher CS aus, weil die etablierten Machtstrukturen hier von den Beteiligten akzeptiert werden. Im Idealfall kann davon ausgegangen werden,

---

[30] Cf. hierzu auch Dorta (2005: 82ff.).

[31] Cf. Giles' Konzept der linguistischen Akkommodation (Giles/Coupland 1991), ausserdem Myers-Scotton (1993a: 131) sowie Auer (1995: 125ff.).

dass keine wesentlichen Machtunterschiede zwischen den Teilnehmern bestehen, da ein Klima der gegenseitigen Identitätsbestätigung vorherrscht. Dies muss jedoch nicht immer der Fall sein: Chatter passen sich teilweise entgegen ihren eigentlichen Interessen an, z.B. um nicht zugeben zu müssen, dass sie einem Gespräch(spartner) nicht ganz folgen können (cf. Bsp. 14).

Sprachliche Divergenz als Abwehrstrategie von Machtansprüchen

Die reflexartige erste Reaktion auf unliebsame Machtansprüche scheint die sprachliche Abgrenzung zu sein. Sie kann entweder durch einen Wechsel der Sprache oder der Varietät innerhalb einer Sprache erfolgen. Abgrenzende Varietätenwechsel, die den Ausstieg aus einem laufenden Gespräch anzeigen sollen, bilden der erwähnte CS von **rosemarie** in Bsp. 12. **paul09** versucht im selben Gespräch ebenfalls, **PiLo** jeweils abwechslungsweise durch CS auf F und MA zu widersprechen. Diese Wechsel gleichen einer sprachlichen „Flucht" vor einem überlegenen Gegner, indem auf eine Varietät zurückgegriffen wird, in der gerade nicht mit ihm kommuniziert wird, womit der Wunsch deklariert wird, das aktuelle Gespräch zu beenden bzw. das Thema zu wechseln. Vollzieht auch der Gegner diesen Wechsel, beginnt das Spiel von Neuem. Varietätenwechsel innerhalb einer Sprache können ebenfalls der Abwehr von Machtansprüchen dienen, allerdings mit deutlich schwächerer Wirkung. Oft sind sie Vorboten eines Sprachwechsels.

Sprachliche Konvergenz als Abwehrstrategie von Machtansprüchen

In gewissen Fällen gelingt es, die Machtverhältnisse durch sprachliche Anpassung umzudrehen, nämlich dann, wenn damit der Sprachgebrauch des Gegners ironisch persifliert wird. Beispiele dafür sind M1: 268, wo **Crazy_Diab medinaida**s Gebrauch des MA als Kindersprache übernimmt, M1: 282 mit dem von derselben **medinaida** so hochgehaltenen F, das plötzlich zur Sprache einer psychologischen Analyse ihrer selbst wird, und jm2: 130, wo **PiLo** den moralisierenden Unterton von **rosemarie**s F nachäfft. Der humoristische Effekt dieser Aussagen wird hier durch CS erzielt. In ähnlicher Weise wird oft versucht, den „Wert" der gegnerischen Sprache Heratzusetzen. Ein gängiges Muster ist die beiläufige Anzeige, dass ein Sprecher die Sprache seines Gegenübers beherrscht, aber nicht willens ist, sie zu benutzen. Dieses Verhalten impliziert eine verachtende Haltung der betroffenen Sprache und damit seinen Benutzern gegenüber. Dies geschieht in Bsp. 11, wo **medinaida** ihre ersten Sätze mit marokkanischen Wörtern garniert.

Sprache als Merkmal virtueller Koalitionen

Eingangs wurde die These aufgestellt, dass sich die in einem Konfliktgespräch aufeinandertreffenden Parteien sprachlich mit ihrem Protagonisten solidarisieren. Solche virtuellen Koalitionen sind ohne Frage ein integraler Bestandteil interaktiver Dominanz im Chat: Je mehr Leute ein Protagonist auf seiner Seite hat, desto grösser ist die Bestätigung seiner Identität und somit seine kommunikative Macht. Das Phänomen ist in mehreren Fällen klar zu beobachten Viele der entsprechenden Personen wenden sich in der jeweils anderen Varietät an den Gegner ihres Protagonisten. Da in fast allen Beispielen mit Freunden stets MA, mit Gegnern aber F gesprochen wird, gemahnt dieses Phänomen sehr an Gumperz' Unterscheidung von *we-* und *they-code*[32]. Allerdings ist anzunehmen, dass die entsprechende Zuord-

[32] Cf. Gumperz 1982.

nung im Chat sehr viel flexibler, relativer und situationsbezogener ist, so dass sie entsprechend den im Chat rapide wechselnden Koalitionen angepasst werden kann. Auch diese Funktion lässt sich im Konsensgespräch beobachten: In einem Chatraum, wo meistens mehrere Gespräche parallel laufen, lassen sich die Angehörigen verschiedener Gruppen oder (Konsens-) Gesprächsrunden oft anhand der Sprache identifizieren. Jede Gesprächsgruppe schafft sich somit ihren eigenen *we-code*, auch ohne mit einer anderen im Konflikt zu stehen; anhand dieses Gruppencodes können u.a. die Äusserungen ihrer Mitglieder besser aus den ungeordnet am Bildschirm auftauchenden Meldungen herausgefiltert werden. Auch unterschiedliche regionale MA-Varietäten können diese Rolle übernehmen, allerdings finden zwischen diesen normalerweise keine CS statt.

Abschliessend bleibt zu bemerken, dass die einzelnen Sprachen stark im Zeichen ihrer jeweiligen emotionalen Konnotation (cf. **5.2**) bzw. der individuellen sprachlichen Präferenzen der einzelnen Chatter stehen, was eine saubere Herausarbeitung des durch den Interaktionstyp bedingten CS-Verhaltens oft erschwert oder verunmöglicht. Hinzu kommt, dass CS durch Konfliktsituationen keineswegs immer verursacht werden, bzw. umgekehrt nicht immer auf Konflikte schliessen lassen. Die Gespräche in gewissen Chats (z.B. *123love*) sind in höchstem Masse konfliktträchtig, finden aber ausschliesslich auf MA statt; eine gewisse grundlegende Neigung zum Sprachwechsel muss demnach vorhanden sein, damit ein entsprechender Einsatz von CS überhaupt in Frage kommt. In solchen Chats kann hinwiederum nicht immer von totaler sprachlicher Einheitlichkeit in Konsenssituationen ausgegangen werden. Die den CS zugeschriebenen Funktionen können folglich nicht als immer gültige, hinreichende Bedingungen dafür gelesen werden; sie haben lediglich als Kontexte zu gelten, in denen die Wahrscheinlichkeit eines Wechsels erhöht ist.

5.2. Sprachspezifische Konnotationen

5.2.1. Französisch als Sprache der höheren Bildung

Der Erwerb und die Kenntnis des F sind integraler Bestandteil der schulischen und universitären Laufbahn. Ein wichtiger Einsatzbereich dieser Sprache im Alltag der marokkanischen Bevölkerung sind somit alle mit Bildung verbundenen Angelegenheiten. Von der Qualität der Beherrschung von F wird direkt auf den Bildungsstand einer Person geschlossen. Daher erstaunt die Beobachtung kaum, dass F in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen als Hinweis auf das eigene (angestrebte oder tatsächlich vorhandene) Bildungsniveau benutzt wird. Auf die unterschiedlichen, im Chat präsenten F-Varietäten und ihre Assoziation mit dem entsprechenden Bildungsstand wurde bereits hingewiesen. Wie erwähnt, sind die meisten frz. Äusserungen im Korpus in einer *variété mésolectale* (Benzakours Terminologie) gehalten. Gewisse Gespräche zeichnen sich aber durch den Gebrauch eines formal weitgehend korrekten F (*variété acrolectale*) aus, das sich von der sonst gebräuchlichen Varietät v.a. darin unterscheidet, dass Akzente gesetzt, Gross- und Kleinschreibung berücksichtigt werden und Abkürzungen tendenziell seltener sind. Diese Gespräche transportieren oft Inhalte intellektueller und philosophischer Natur. Die Verwendung dieser Varietät scheint oft dem Wunsch zu entspringen, sich von der Masse des Chatpublikums durch ostentative Zurschaustellung des eigenen Bildungsniveaus abzuheben, was noch verstärkt wird, indem die sprachlichen Fähigkeiten anderer Chatter bemängelt werden.

Im folgenden Beispiel sticht das F des Chatters **Brainstorm** in seiner formalen Korrektheit im Vergleich zur Sprache **aiGbelle**s deutlich hervor:

13. IRC - #maroc

aiGbelle:	Mmelaloli *c l'heur, le tem d'arriver et me changer, prier et bouffer et revenir*	‚C'est l'heure, le temps d'arriver et...'
Brainstorm:	**Pchakh 3la** *l'orthographe* **dial** aiGbelle :)	‚Pfui auf l'orthographie von a.'
Brainstorm:	*Rassurez moi, c'est une faute de frappe.*	
aiGbelle:	Brainstormer *té là pr critiker les otres???*	‚Tu es là pour critiquer les autres???'
Brainstorm:	aiGbelle *juste pour avoir du* FUN.	
aiGbelle:	Brainstormer *+ou- ya dotre facon.. mé ainsi c debil*, SORRY *mcé la verité,*	‚Plus ou moins, il y a d'autre façons...mais ainsi c'est débile, sorry mais c'est la vérité.'
Brainstorm:	*Ça m'étonne, tu devrais assumer, une grande fille comme toi ne devrait pas être touchée par mes remarques.*	
aiGbelle:	Brainstormer *je suis pas une grande fille, et j'ai rien a assumer, chaqu'un est responsable de ce qu'il fou*	*fou:* ‚fait'?
Brainstorm:	*Justement!*	
Brainstorm:	*Je me sens parfaitement responsable de mes propos.*	
aiGbelle:	Brainstormer *deja une rezon pr te meler de tes f.. et laisser tomber ce ke font les aures*	‚Déjà une raison pour te mêler de tes affaires/de te foutre (?) ... et laisser tomber ce que font les autres.'

Ein Beispiel, welchem sich beide Dialogpartner auf demselben sprachlichen Niveau bewegen, ist das folgende, wo **L|c0rnE**, **elgooG** und **Sociophobe** eine längere Diskussion über Sprache, Bedeutung und Verständlichkeit führen. Sie ist hier nur ausschnittweise wiedergegeben.

14. IRC - #maroc

Sociophobe: L|c0rnE	*vouloir trop dire, c'est de ne rien dire...*
L|c0rnE: Sociophobe	*wé malheursement pr les déchets*
L|c0rnE:	*on saura jamais exploiter cette mine d'or*
L|c0rnE:	*La poubelle*
Sociophobe: L|c0rnE	*quelle est la relation entre les deux phrases*
Sociophobe: L|c0rnE	*il me semble que c'est paradoxale... tu glisses un double sens dans la même idée... mais tu essaye de dire quoi exactement ?*
L|c0rnE:	*tu parlé du trop dire, le surplus est un déchet pr toi, les ingénieux ont fais fotune en triant verre carton ...*
Sociophobe: L|c0rnE	*et cela signifie !*
L|c0rnE:	*pkoi vouloir tjs "signifier"*

Sociophobe: L|c0rnE	*si tu parles je dois comprendre... si je ne comprends pas c'est que tu as parlé dans le vide !*

Die Assoziation des F mit Schule und Bildung wird jedoch nicht nur zum Zweck der intellektuellen Selbstdarstellung verwendet. Das folgende Beispiel ist ein Beleg dafür, wie F zur Herstellung humoristischer Kontexte eingesetzt wird. Die erste Zeile nimmt Bezug auf ein zuvor von Alcalins nicht verstandenes Wort auf MA.

15. jeunemarocain

[wagadobu] 2:51 pm:	**3la slamtak, yemkan khassna dirou dorouss ta3lim lmaghribia hna**	‚Gratulation, vielleicht sollten wir hier ein wenig Nachhilfe in Marokkanisch geben.'
[Alcalins] 2:52 pm:	*ahh c'est vrai* **a** wagadobu	
[wagadobu] 2:52 pm:	*alors je suis votre prof, on commence aujourd'hui l'alphabet marocain*	
[taralalli] 2:53 pm:	**yallah chkon ghadi ikhalasni on3almo**	‚Also los, wer mir etwas bezahlt, den unterrichte ich.'

Mit seinem CS auf F schlüpft **wagadobu** in die Rolle des Lehrers und imitiert offenbar eine Schulsituation.

5.2.2. Französisch als Sprache der distanzierten Interaktion

Der Gebrauch von F stellt in vielen Fällen eine persönliche Distanz zwischen Sprecher und Angesprochenem her, indem das Gespräch einen formelleren, unpersönlicheren Ton erhält. Es besteht die Tendenz, Gesprächsbeiträge unbekannter oder unerwünschter Gesprächsteilnehmer in diesen Varietäten zu beantworten. Im folgenden Beispiel aus *123love* beginnt ein Chatter namens **police** unvermittelt mit **bouya3omar** zu sprechen, worauf dieser, der sonst überwiegend MA spricht, auf F reagiert und dadurch anzeigt, dass ihm ein allzu familiäres Gesprächsniveau mit einem Unbekannten nicht angebracht scheint:

16. 123love

police: bouya3omar:	**seketena cheweya ha le mekhezen ja a ki dayer hani a jemmiiiiii**	‚Sei still, die Behörde ist da, und was gibts neues, alles OK, Kollege?
bouya3omar: police:	*koi*	‚Quoi?'
police: bouya3omar:	hhhh **a fin a meredi le waliden**	[Lachen] ‚Wo steckst du, alter Junge (eigtl. „der seine Eltern schätzt")?'
bouya3omar: police:	*ci ki*	‚C'est qui?'
police: bouya3omar:	**le mekhezen hada wael a sahebiiiiiiiiiiiiiiii**	‚Die Behörde, mein Freund, das gibt Probleme!'
bouya3omar: police:	**chkon nta**	‚Wer bist du?'

Ein Beispiel für die Verwendung einem unerwünschten Gesprächsgast gegenüber

ist (17), wo **PiLo** der sich schlichtend in ein MA-Streitgespräch einschaltenden **rosemarie** mit einem Wechsel auf F signalisiert, dass ihre Teilnahme am Gespräch unerwünscht ist bzw. sie als Aussenstehende des Gesprächs disqualifiziert.

17. jeunemarocain

rosemarie] 8:58 pm:	**rahna kolna khot falislam o lala**	‚Wir sind doch alle Brüder im Islam oder etwa nicht?'
[PiLo*] 8:58 pm: rosemarie	*mlle c une longue histoire*	‚Mademoiselle, c'est...'

5.2.3. Französisch als Sprache der Interaktion mit Frauen

Die Daten zeigen eine wichtige Ausnahme der soeben gezeigten generellen Tendenz. Die Konstellation, in welcher die Mehrheit der frz. Beiträge in den observierten Chats vorkommt, ist der Kontakt mit (vermeintlich) weiblichen Chatterinnen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das virtuelle Geschlecht der Chatter in der überwiegenden Mehrheit der Fälle männlich ist. (Inwiefern dies mit ihrem natürlichen Geschlecht übereinstimmt, kann nicht eruiert werden und ist im Moment der Kommunikation auch unwichtig). Das Auftauchen von virtuell weiblichen Personen ist deshalb ein seltenes Ereignis, dem die Aufmerksamkeit des Publikums stets gewiss ist. Eine neu die Szene betrende Chatterin bekommt vom ersten Moment an eine mehr oder weniger grosse Anzahl von Begrüssungen zugesandt. Die Sprache, in der diese Kontaktangebote formuliert sind, ist meistens F - erstaunlicherweise scheinbar unabhängig von Chatraum und –user. Natürlich wird, sobald sich herausstellt, dass das Objekt der Begierde MA spricht, oft auf diese Sprache gewechselt, aber ebenso selbstverständlich ist das männliche Chatpublikum bereit sich anzupassen, wenn sich die Gesprächspartnerin bevorzugt in F äussert. Von der Vielzahl der gefundenen Beispiele belegt dies das folgende am eindrücklichsten, welches aus dem sonst stark MA-lastigen bekannten *123love* stammt und in dem eine Chatterin namens **katia** umworben wird:

18. 123love

katia:	*slt ca va*	
zirawi: katia:	*slt* botafali9a[33]	
med: katia:	*slt*	
tare9: katia:	katia: katia *ça va*	
wassim_elec: katia:	*salut*	
wassim_elec: katia:	*tu es d'ou*	
bilal: katia	**labas**	‚Wie gehts?'
brahim: katia:	katia: *salut ca va*	
katia:	*ca va et vous*	
wassim_elec:	*tu es d'ou?*	

[33] Wahrscheinlich handelt es sich hier um den Namen des algerischen Präsidenten Bouteflika, womit auf **katia**s Herkunft aus diesem Land angespielt wird.

katia:		
brahim: katia:	*ca vamerci tu d ou*	
hicham: katia:	*ca va bien*	
abdou3210:	*salut* katia	
katia: wassim_elec	*ca va*	
wassim_elec:	**wlah ila 3ya9to fin ma yhdar chi wahd m3a chi bnt kat3aarmou 3lih**	‚Echt, ihr seid komisch, sobald einer mit einem Mädchen spricht geht ihr auf ihn los.'
wassim_elec:	**azlmakbotin**	‚Ihr habt einen Komplex.'
wassim_elec: katia:	HI *tu sais*	
zakichane:	*je sai koi*?	
wassim_elec: katia:	*jaime pas parle dans le salon*	
zakichane:	hhhhhhhhhhh	[Lachen]
wassim_elec: katia:	*tu veux parlé en prévie*?	*prévie*: ‚privé'
zakichane:	*tu sai pa parler en françai*	‚Tu ne sais pas …'
bilal: katia	I <Herz> *les algeriens*	
zakichane:	*t nul*	‚Tu es nul.'

Obwohl von den Anwesenden nur **zirawi katia** zu kennen scheint, sprechen sie ausser **bilal** sämtliche Chatter auf F an. Interessant ist dieses Beispiel besonders deshalb, weil hier eine Umkehrung der generellen Präferenzen festgestellt werden kann: Statt MA ist nun F die bevorzugte Sprache der Gesprächseröffnung. MA tritt hier als Sprache der Intimität und Freundschaft (cf. **5.2.4**) in den Hintergrund und wird im Gegenteil in **wassim_elec** sogar zur Distanzierung gegenüber männlichen Konkurrenten und der Kritik ihres Verhaltens verwendet. Natürlich tut er dies, um sie vom Objekt seiner Begierde zu verscheuchen, gewissermassen um sein Revier abzustecken. Daraufhin wird explizit der Vorwurf laut, seine Beherrschung des F sei ungenügend – und zwar von jemandem, dessen F ebenfalls eher der basilektalen Varietät zuzurechnen ist und welcher selbst sonst ausschliesslich MA spricht. Während sonst also F-Sprecher mehrheitlich ausgegrenzt werden (cf. **5.1.1**), scheint eine gute Beherrschung dieser Sprache in solchen Kontexten höchst erstrebenswert. Das Muster tritt nicht überall in dieser Deutlichkeit zutage, das Beispiel repräsentiert aber sicherlich eine generelle Tendenz, welche die Dominanz des F in diesem Bereich demonstriert.

Die erste denkbare Erklärung für dieses Phänomen ist, dass die männlichen Sprecher durch ihren Sprachgebrauch einen gewissen Bildungshintergrund und, vielleicht wichtiger noch, eine gute sozioökonomische Position bzw. die Aussicht darauf suggerieren möchten. Das Ziel dieses Verhaltens ist einerseits die positive Selbstdarstellung gegenüber dem weiblichen Publikum, gleichzeitig aber auch Abgrenzung und dominierendes Verhalten gegenüber der männlichen Konkurrenz. Somit würde hier sowohl auf die bereits erwähnte Assoziation von F mit Modernität und wirtschaftlichem Aufstieg bzw. Aufstiegsmöglichkeiten als auch auf die beschriebe-

nen Konnotation von F als Sprache der Bildung angespielt[34]. Ein weiterer Faktor ist die im marokkanischen Kontext starke soziale Reglementierung des zwischengeschlechtlichen Dialogs. Für zwischengeschlechtliche Unterhaltungen wird insbesondere unter jüngeren Generationen in vielen Fällen auf F ausgewichen, da europäische Sprachen einen offeneren, westlich geprägten Umgang mit dem anderen Geschlecht und notabene dem Thema der Sexualität verheissen[35]. Bezogen auf den vorliegenden Kontext kann diese Erkenntnis dahingehend interpretiert werden, dass im Chat eine widersprüchliche Situation herrscht: Einerseits ist Flirten durch den weitgehenden Wegfall sozialer Kontrollinstanzen im Chat eines der wichtigsten und reizvollsten, wenn nicht das wichtigste Thema zwischen männlichen und weiblichen Teilnehmern, andererseits fehlt das entsprechende sprachliche Repertoire auf MA – ein CS auf diejenige Sprache, in der das soziale Interaktionsmuster „flirten" überhaupt Eingang ins kulturelle Repertoire der marokkanischen Jugend gefunden hat, drängt sich hier geradezu auf. Mit einem Wechsel auf F wird also gleichzeitig ein Wechsel des Rahmens, in dem ein Gespräch stattfindet, kommuniziert, oder anders gesagt: Durch den Gebrauch dieser Sprache wird dem weiblichen Gegenüber signalisiert: Was wir jetzt tun, ist flirten!

Gewisse Chatter versuchen ihr Glück beim anderen Geschlecht in ähnlicher Weise teilweise auch auf Englisch, jedoch mit bescheidenem Erfolg (cf. **5.6.2**).

5.2.4. Marokkanisch-Arabisch als Sprache der Nähe

In Bezug auf das Korpus lässt sich festhalten, dass die Gespräche in *123love*, wie nun bereits mehrfach erwähnt, fast ausschliesslich auf MA stattfinden. Inhaltlich bewegen sich die Gespräche in diesem Chat, wie bereits erwähnt, einerseits auf einer persönlichen, kollegialen Ebene, auf der über Familienbelange, Frauen und Sexualität oder Einladungen zum Tee etc. debattiert wird, andererseits auf einer sehr konfliktträchtigen Ebene des Austauschs wüster Beleidigungen und Fluchtiraden. Betrachtet man die anderen untersuchten Chaträume, so bestätigt sich dieses Bild: Zwar weisen die übrigen Kanäle deutlich höhere F-Anteile auf, aber nirgends spricht jemand auf F über persönliche Themen bzw. werden längere informelle Unterhaltungen in dieser Sprache geführt. Abgesehen von den erwähnten Ausnahmen (Konfliktgespräche, Kontakt mit Frauen) fallen einzig Chatter, welche sich in Frankreich oder Europa befinden, hier aus dem Rahmen, da sie F in deutlich informelleren Situationen verwenden als die Marokkaner. Die Ausnahmen beschränken sich auf Einzelfälle. Es besteht somit die generelle Tendenz, diese Art von Gesprächen auf MA abzuhalten. CS auf MA kommen dementsprechend innerhalb von Gesprächen vor, um eine intime, kollegiale Atmosphäre zu schaffen. Folgendes Beispiel aus *jeunemarocain* illustriert dies prototypisch. Hier schaltet sich **marouwa** in ein zuvor auf MA geführtes Gespräch zwischen **Derghamm** und **lbatoul** ein:

19. jeunemarocain

[Gespräch zuvor auf MA]

[Derghamm] 8:40 pm:	**ewa khoji chwita tsaray lik**	‚Also geh ein wenig raus spazieren.'
[Derghamm] 8:40 pm:	aw	[Ausruf]
[lbatoul] 8:40 pm:	**ara l3gz**	‚Nur die Faulheit.'

[34] Cf. Benzakour et al. (2000: 79).

[35] Cf. Heath (1989: 12), Abbassi (1977: 134).

[marouwa] 8:41 pm:	*avec qui tu paarle*	
[marouwa] 8:41 pm:	dergham	
[marouwa] 8:41 pm:	hhhhhhhhhhhhhhhhhhh	[Lachen]
[marouwa] 8:41 pm:	*vc quii c drolee*	‚Avec qui, c'est drôle.'
[Derghamm] 8:41 pm:	*regard* lbatoul *j dois quetter ya des gens ici ki m"embete*	
[marouwa] 8:41 pm:	hhhhhhhhhhhhhh	[Lachen]
[marouwa] 8:41 pm:	*we t rison*	‚Oui, tu as raison.'
[marouwa] 8:41 pm:	*bcp bcp*	‚Beaucoup beaucoup'
[Derghamm] 8:41 pm:	*ok* **allah m3akom al khott**	‚Gott mit euch, Brüder'
[marouwa] 8:41 pm:	*c l meme prb*	‚C'est le même problème'
[marouwa] 8:41 pm:	*ds tt les*	‚dans tous les'
[marouwa] 8:41 pm:	*tchaat presque*	‚chats presque'
[lbatoul] 8:41 pm:	aw	[Ausruf]
[marouwa] 8:41 pm:	*c s grve* **khouya**	‚C'est (si?) grave, Bruder.'
[lbatoul] 8:42 pm:	**aji lhna**	‚Komm zu uns'
[lbatoul] 8:42 pm:	**fin ghadi**	‚wohin gehst du'
[Derghamm] 8:42 pm:	**ana ch7al ma jitch**	‚Ich war lange nicht hier'
[Derghamm] 8:42 pm:	**lahna** *mais* **bnadem** *a bcq changé*	‚mais das Volk hier a beaucoup changé.'
[lbatoul] 8:42 pm:	**chkon**	wer
[lbatoul] 8:42 pm:	**ana?????**	‚Ich?????'
[lbatoul] 8:42 pm:	*ok* **hana nftah** MSN **daba**	‚Ich öffne jetzt den MSN[36].'
[marouwa] 8:43 pm:	**wili**	‚Oje'
[marouwa] 8:43 pm:	**awili**	‚Ojemine'
[marouwa] 8:43 pm:	**teyaakti**	‚Du hast es geglaubt'
[marouwa] 8:43 pm:	**rah ghir kanetefela**	‚Ich mache nur einen Witz'
[marouwa] 8:43 pm:	**a** dergham *avec toi*	‚D. avec toi.'
[marouwa] 8:43 pm:	hhhhhhhhhhhhhh	[Lachen]

(...)

[Derghamm] 8:43 pm:	**khla3tini** :)	‚Hast du mich erschreckt.' [Smiley]
[marouwa] 8:43 pm:	<Blume> *dsl*	‚désolé'

Chatterin **marouwa** platzt hier unvermittelt in ein marokkanisches Gespräch zwischen **Derghamm** und **lbatoul** und gibt auf F vor, nicht zu wissen, mit wem **Derghamm** spreche. Da dies aber aus dem Gesprächsverlauf sehr leicht abzulesen ist, reagiert dieser zunächst befremdet und kommentiert ihre Äusserung indirekt durch eine Klage über das Verhalten des Chatpublikums, die er auf F präsentiert. **Marouwa** stimmt ihm belustigt zu und spricht weiter F. **Derghamm** kündigt derweil an, den Chat zu verlassen, worauf **marouwa** durch die Verwendung des Wortes *khouya* eine erste Annäherung anzeigt. **Derghamm** spricht **marouwa** nun direkt auf F an. Daraufhin wechselt **marouwa** unvermittelt auf MA und durchbricht den herrschenden Konfliktmodus, indem sie alles als Scherz deklariert. Der dieses thematische

[36] MSN: Microsoft Messenger. Programm zur Echtzeitkommunikation zwischen zwei Computern.

Umschwenken begleitende CS heischt um Verständnis beim Betroffenen. Er lässt das vorher gezeigte Verhalten in einem kollegialen Licht erscheinen, das es nachträglich verständlich macht und legitimiert, indem es das Verhältnis zum Gesprächspartner sprachlich auf eine Basis stellt, auf der solches erlaubt sei. Durch einen CS auf MA und einen lachenden Smiley zeigt **Derghamm** dann an, dass er das Freundschaftsangebot akzeptiert.

Die Assoziation des MA mit Nähe und Intimität zeigt sich auch im Einsatz gewisser einzelner Wörter und Phrasen in Gesprächen, welche ansonsten ausschiesslich auf F verlaufen. Sie lassen sich in mehrere Kategorien einteilen. Die weitaus wichtigste und häufigste Kategorie bilden Ausdrücke bzw. Phrasen religiösen Ursprungs. Gemäss ihrer Häufigkeit wären sie eigentlich als B-Formen zu analysieren, zeigen in ihrem Gebrauch jedoch ein deutlich funktionales Muster. Sie bilden auch bei Teilnehmern, die sonst (fast) kein Wort MA sprechen, oft das einzige MA-Element im Gespräch. Folgende Formen sind im Korpus in frz. Passagen belegt: *in cha allah*; *tbarkallah (3lina)*; *alhamdullah*; *7afdek* (von *allah y7afdek* ‚Behüt dich Gott; danke'); *wallah* sowie das Adjazenzpaar *tbarkellah alik / allah y barek fik*. Die Bedeutung dieser Formen ist zumeist relativ allgemein und dient neben der Evozierung eines gemeinsamen religiös-kulturellen Hintergrundes v.a. der Emphase bestimmter Elemente (dies gilt insbesondere für *wallah*) bzw. dem Ausdruck der emotionalen Beteiligung des Sprechers (z.B. seiner Erleichterung, tief empfundenen Dankbarkeit, Überzeugung von einer Aussage etc.). Auch der CS in Bsp. 17 deutet die Bezugnahme auf eine gemeinsame religiös-kulturelle Basis an.

Ein weiterer Bereich des MA sind Ausdrücke emotionaler Affektion. Darunter fallen Ausdrücke der Angst, des Ärgers und der Wut sowie Schimpfworte, welche häufig auf MA geäussert werden. Die unflätigen MA-Schimpftiraden **medinaida**s in Bsp. 11 stellen in dieser Hinsicht wohl ein Extrem dar.

5.3. Code-Mixing

Bisher wurde jedes einzelne Vorkommen von CS als partikuläres Phänomen betrachtet, dem jeweils eine spezifische Funktion zugeschrieben werden konnte. In vielen Beispielen wie dem folgenden ist dies jedoch unmöglich.

20. IRC - #casa

Agonie: CraZy_Diab	^ *a plus* **a zine**	‚A plus, hübsche.'
CraZy_Diab: Agonie	**fine ghadi**	‚Wohin gehst du?'
Agonie:	**mahkama**	‚Gericht'
Agonie:	*tu t rapel du mec ki ta ramené a la gare*	‚Tu te rappelles du mec qui t'a ramené(e) à la gare?'
Agonie:	**machdoude**	‚verhaftet'
Agonie:	*l pauvre*	
CraZy_Diab:	*wé*	‚Oui'
CraZy_Diab:	awaaah	[Ausruf]
Agonie:	*cé prk j demande* **ouach** *ta un message oula pel*	‚C'est pourquoi j'ai demandé ob tu as un message ou l'appel.'
CraZy_Diab:	**lach**?	‚Warum?'
kallo:	*ok*	
Agonie:	**sakrane** *acciden* **ou bdabze m3a** *gendarme* ..	‚Besoffen, accident und Prügelei mit dem gendarme..'

CraZy_Diab:	**ou ach daro m3ah**	‚Und was haben sie mit ihm gemacht?'
Agonie:	*j sai pa encore* **3ad khrajte man** *les cours*	‚Je ne sais pas encore, bin gerade erst zurück von les cours.'
Agonie:	**houa** *il avé appel* **lioumaa**	‚Er il avait appelé heute.'
CraZy_Diab:	*le pauvre* **may stahelch**	‚Le pauvre, das hat er nicht verdient.'
Agonie:	*oui oui*	

Es ist insbesondere Chatterin **Agonie**, welche die Sprache bei der Erzählung ihrer Geschichte hier fortwährend CS betreibt – so häufig, dass die Bestimmung einer Matrixvarietät in Bezug auf ihre Aussagen fraglich ist. **CraZy_Diab** antwortet meist auf MA, bis sie mit *le pauvre* ebenfalls einen frz. Ausdruck verwendet, der eindeutig einen CS darstellt. (Dafür gäbe es im MA die (auch im Chat häufige) Wendung *meskin.*) In diesem und ähnlichen Gesprächen kommen derart viele CS vor, dass ihr Gebrauch vollkommen arbiträr scheint, so als ob nicht die *einzelnen* CS, sondern gerade ihre *Menge* wichtig wäre. Ein solches Muster muss als Code-Mixing analysiert werden[37].

Was die Funktion von Code-Mixing betrifft, so wurde bereits darauf hingewiesen, dass es einerseits als gruppenspezifisches Merkmal, das die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe demonstriert, andererseits als Symbol einer gemischten Identität der jüngeren städtischen Generation mit relativ hoher Bildung identifiziert werden kann. Code-Mixing kommt in dieser Form nur bei *jeunemarocain* und den IRC-Mitschnitten vor, nicht aber bei *123love*, für dessen Benutzer aufgrund anderer Indizien ein tieferes Bildungsniveau angenommen werden kann (cf. 0). Diese Übereinstimmung deutet darauf hin, dass Code-Mixing auch im Chat als Erkennungszeichen der jungen, relativ gut gebildeten städtischen Mittel- und Oberschicht wahrgenommen wird. Die Chatter benutzen dieses aus der Welt der direkten Interaktion übernommene sprachliche Merkmal, um im virtuellen Raum eine analoge Gruppenkonstellation zu schaffen und sich selbst innerhalb dieser Gruppe zu situieren. Insofern dient hier auch Code-Mixing der Herstellung eines intimen Rahmens, allerdings eines etwas anders gearteten als der durch MA erzeugte: Letzterer beruft sich auf den gemeinmarokkanischen Hintergrund, ersterer auf den Hintergrund der (städtischen) marokkanischen Jugend[38].

5.4. Andere Funktionen von CS

Neben den in den vorherigen Kapiteln nachgewiesenen konnten noch weitere Funktionen von CS ausgemacht werden, welche allerdings Randerscheinungen sind. Der Vollständigkeit halber sind sie im Folgenden aufgeführt.

Worterklärungen

[37] Im marokkanischen Kontext ist dies ein bekanntes Phänomen, das oft unter dem Terminus *franco-arabic* (Abbassi 1977: 137ff.) bzw. *francarabe* (Benzakour et al. 2000: 114) behandelt wird.

[38] Cf. Abbassi 1977: 133.

Wenn ein Wort in einer Varietät vom Gegenüber nicht verstanden wird, kann es in einer anderen Varietät wiederholt werden. Im folgenden Beispiel versteht super lady den Ausdruck *zzar9a* (‚die Blaue') nicht, welcher für einen blauen marokkanischen Geldschein steht:

21. jeunemarocain

[taralalli] 2:41 pm:	**b9ay za9a 7ta ya3tik zzar9a**	‚Mach blau bis er dir die Blaue gibt.'
[taralalli] 2:41 pm:	hihihihi	
[super lady] 2:41 pm:	*mais oui*	
[super lady] 2:42 pm:	taralaliii **kifache zaamma**	‚t., warum?'
[taralalli] 2:43 pm:	**mafhamtich**	‚Hast du nicht verstanden?'
[taralalli] 2:43 pm:	**za9a hya** *le billet de 200 dh*	‚Die Blaue, das ist le billet de 200 Dirham'
[taralalli] 2:43 pm:	**zar9a***	‚Die Blaue'
[Alcalins] 2:43 pm:	**leflouss**	‚Geld'

Geographische Eigennamen

Eine wichtige Gruppe von CS im untersuchten Korpus sind die grösstenteils frz. Bezeichnungen für (arabische und nichtarabische) Länder und ihre Bewohner und Sprachen auch in reinen MA-Passagen. Beispiele sind *Maroc* / *marocain*, *Algérie* / *algérien*, *France* / *français* etc. Dies scheint auch in gesprochener Sprache ein übliches Phänomen zu sein.

Kurzformen

Einige CS von F zu MA scheinen durch den im Chat herrschenden Drang zur Verkürzung motiviert zu sein, z.B. die Ersetzung von *est-ce que* durch die MA-Interrogativpartikel *wach* oder von *dans* durch die Präposition *f/fi* ‚in':

22. 123love

pioman:	*salut tous le monde* **wachh** *ca va*

23. IRC - #casa

SoFiA__:	*j té pa trouvé* **f** *la salle*	‚Je ne t'ai pas trouvé...'

Das Demonstrativpronomen *had/hadik* ‚diese/r/s' erscheint zuweilen mit pejorativer Konnotation in frz. Passagen:

24. IRC - #casa

medinaida:	*ELLE SE PREND POUR KI* **HADIK** *LA* DIABLESSE

5.5. Formal motiviertes CS

Konnten die im Korpus vorhandenen CS im bisherigen Verlauf der Arbeit bestimmten Funktionsbereichen zugeordnet werden, so ist das bei der nun folgenden Art nicht mehr der Fall. Im untersuchten Korpus wurde eine ganze Reihe von CS gefunden, die dem Muster des nun folgenden Beispiels entsprechen. Darin wechselt Chatterin **mchichati**, welche ansonsten fast ausschliesslich MA spricht, gleich zweimal ohne erkennbare äussere Motivation auf F:

25. jeunemarocain

[mchichati] 8:23 pm:	**iwa** *c pas moi*	‚Also c'est pas moi.'
[mchichati] 8:23 pm:	*nn plus*	‚non plus'
[mchichati] 8:23 pm:	**lbass mdader nemarri teghaleto lik**	‚Zieh eine Brille an, du machst ein Durcheinander mit den Zahlen!'
[mchichati] 8:23 pm:	**a khouiya** micro	‚Bruder m.'
[mchichati] 8:23 pm:	*c pas moi*	
[mchichati] 8:23 pm:	*qui fait ca en fin*	

Der im obigen Beispiel von **mchichati** wiederholt vollzogene CS ist folgendermassen erklärbar: Der frz. Ausdruck *c'est*, welcher bereits als chatspezifische B-Form vorgestellt wurde, fungiert hier als *trigger word* [39] für die nachfolgenden CS. Der Prozess scheint auch in der umgekehrten CS-Richtung (F>MA) vorzukommen: Im folgenden Beispiel ist die Anrede *sata* das *trigger word*:

26. IRC - #maroc

kikou:	*ou est* **sata d lbareh**?	‚Où est die Kollegin von gestern?'

Typische *trigger words* sind lateinische Zahlen, Kollokationen (z.B. *le balai magique*), Zitate aus Unterhaltungsmedien wie Musik und Film sowie Sprichworte und Sentenzen.

5.6. CS mit anderen Sprachen

5.6.1. CS mit SA und KA

Diese Varietäten sind sowohl untereinander als auch gegenüber MA teilweise schwierig abzugrenzen, wie Heath (1989: 25) bestätigt: Wegen der engen sprachlichen Verwandtschaft sind CS und B-Formen aus SA bzw. KA nicht immer leicht auszumachen. Im Chat ist diese Unterscheidung durch die Reduktion phonologischer Kontraste in der Schrift zusätzlich erschwert (cf. **2.3**), da viele der Unterscheidungsmerkmale[40] verlorengehen.

Generell kommen alle diese Varietäten selten vor, am häufigsten SA, und ihr Auftreten ist relativ gleichmässig über die verschiedenen Chats verteilt. Die beobachteten CS gehen meist von der Matrixvarietät MA aus, ein direkter Wechsel von F zu einer SA-Varietät konnte nicht beobachtet werden. SA kommt generell in Verbindung mit der Diskussion politischer, philosophischer, gesellschaftlicher und schulischer Themen vor. Letztere bilden den Inhalt des folgenden Paradebeispiels, in welchem **lbatoul** von den übrigen Chattern Tipps für einen Schulaufsatz erhält, den er/sie für seinen/ihren Bruder schreiben soll. Dabei sind das Aufsatzthema selbst sowie der ernstgemeinte Vorschlag **marouwas** in SA, die spasshaften Kommentare **bonitas** und **MmOoUuNnIiRr**s hingegen in MA gehalten – womit klar ist, dass hier Seriosität und (vom Sprecher intendiertes) hohes intellektuelles Niveau mit SA assoziiert sind:

27. jeunemarocain

---

[39] Cf. Clyne 2003.

[40] Für eine Auflistung cf. Youssi (1995: 35ff.) und Heath (1989: 25ff.).

[lbatoul] 8:50 pm:	**ghada nsawb lkhoya linchae**	‚Ich gehe einen Aufsatz schreiben für meinen Bruder.‘
[bonita] 8:50 pm: lbatoul	**aji nt3awno 3lih**	‚Komm, wir helfen ihm gemeinsam.‘
[lbatoul] 8:50 pm:	**galo lih**	‚Sie haben gesagt:‘
[Derghamm] 8:50 pm:	**allah lmo3aine khti** *b courage*	‚Das wird schon (eigtl. „Gott ist der Helfer“), Schwester, bon courage!‘
[lbatoul] 8:50 pm:	*ok* **hana nkatbo**	‚Ok, ich schreibe ihn.‘
[bonita] 8:50 pm: lbatoul	**achman mawdo3 nsawbo lkhti**	‚Was ist das Thema, ich mache das für meine Schwester.’
[lbatoul] 8:51 pm:	**kayfa ana l3adl bayna zawjayn yohafido 3la masla7at latfal????**	‚Inwiefern gereicht die Gerechtigkeit zwischen den Eheleuten zum Wohle der Kinder?’
[lbatoul] 8:51 pm:	**yalah 3tiwni afkar**	‚Los, gebt mir Ideen!‘
[bonita] 8:51 pm:	**chno howa l3adl** albatoul **chi haja tatakal**	‚Was ist Gerechtigkeit, a., kann man das essen?’
[marouwa] 8:51 pm:	**ana le3adela ida**	‚Wenn Gerechtigkeit...‘
[marouwa] 8:51 pm:	**kanna**	‚...herrscht, ...‘
[bonita] 8:52 pm:	**wla tatchrab**	‚oder trinken?‘
[marouwa] 8:52 pm:	**motawafferan bayena**	‚...zwischen...‘
[marouwa] 8:52 pm:	**zawjayen**	‚...den Eheleuten, ...‘
[marouwa] 8:52 pm:	**yohakkiko**	‚...verursacht sie...‘
[marouwa] 8:52 pm:	**ssa3ada**	‚...das Glück...‘
[MmOoUuNnIiRr] 8:52 pm:	bonitta **mdawra o fiha rri7a dial** *lfraise* (B)	...b., ist sie Rund und schmeckt nach Erdbeeren?‘
[marouwa] 8:52 pm:	**wa ssa3ada**	‚...und das Glück...‘
[marouwa] 8:52 pm:	**takono**	‚...liegt...‘
[MmOoUuNnIiRr] 8:52 pm:	kkkkkkkkkkkkkkk	[Lachen]
[marouwa] 8:52 pm:	**fi masselahat**	‚...im Interesse...‘
[lbatoul] 8:52 pm:	hhhhhhhhhhh bonita	[Lachen]
[marouwa] 8:52 pm:	**le atefal**	‚...der Kinder...‘
[marouwa] 8:52 pm:	**fa bitali**	‚...und auf diese Weise...‘

[lbatoul] 8:52 pm:	hhhhhhhhhhhhh	[Lachen]
[marouwa] 8:52 pm:	**ya 3ichona**	‚...leben sie...'
[bonita] 8:52 pm:	aw *lfrais* (B) **ga3**	[Ausruf] ‚Erdbeeren, pfui!'
[lbatoul] 8:52 pm:	*merci* marwa	

CS auf SA können auch durch den Anspruch ausgelöst werden, das Gesprächsniveau zu heben bzw. dem Gespräch einen feierlichen Charakter zu verleihen (z.B. in Gesprächen über Sexualität oder Komplimenten).

KA kommt, wie zu erwarten ist, hauptsächlich in religiösen Formeln vor. Diese dienen, wie im MA, der emotionalen Emphase sowie der (positiven oder negativen) sozialen Bewertung des Gegenübers, z.B. in guten Wünschen oder als Verstärkung von Drohungen (cf. die erste Zeile von Bsp. 18). In dieser Funktion durchziehen sie auch die marokkanische Alltagssprache (z.B. in Beleidigungen, Komplimenten, Ermutigungen etc). Ein weiterer Anwendungsbereich von KA sind sentenzenhafte, literarische Sprichworte:

28. IRC - #maroc

^NorA^:	**dahara l 7a9ouu**	‚Ehrlich...'
^NorA^:	**wa Zaha9a al batil hahahaha**	‚...währt am längsten (eigtl. „das Recht erscheint und das Unrecht geht zugrunde").'

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass CS mit den SA-Varietäten zum Ausdruck der Zugehörigkeit zu verschiedenen elitären Kreisen, zur Emphase gewisser Ausdrücke sowie zur relationalen Identitätsbildung verwendet wird. Die Assoziation dieser Varietäten mit einer formellen, feierlichen Atmosphäre dient oft (auch unfreiwillig) zur Herstellung ironischer Kontexte. Die Funktionen dieser CS stehen also stets in Verbindung mit dem soziolinguistischen Status des SA; als diskursstrukturierendes Mittel kommen sie nicht vor.

5.6.2. CS mit Englisch

Neben F ist Englisch die am meisten verbreitete europäische Sprache in marokkanischen Chaträumen. Obwohl Englisch, entsprechend der internationalen Tendenz, in Marokko insbesondere in den von F besetzten Domänen (Arbeitsmarkt, internationale Beziehungen etc.) an Bedeutung gewinnt, ist sein Einsatzbereich noch wesentlich limitierter als derjenige von F[41]. Im Unterschied zu diesem tritt Englisch kaum in Form ganzer Sätze auf, sondern nur in einzelnen Wörtern. Dabei handelt es sich vornehmlich um sehr häufige, bekannte Ausdrücke, Floskeln und Abkürzungen sowie technische Termini, die teilweise Eingang ins internationale Chat-Vokabular gefunden haben und hier übernommen werden, insbesondere Chat- bzw. internetspezifischen Begriffe (cf. **4.2**). Ein weiterer Anwendungsbereich des Englischen sind Zitate aus den Unterhaltungsmedien, insbesondere Musik und Film. Vergleichsweise häufig kommt Englisch auch in Begrüssungen und Verabschiedungen vor (die entsprechenden Ausdrücke sind hi, hello und bye, cf. **5.1.1**). Beliebt sind zudem globalisierte englische Ausdrücke und Formeln wie wow, cool, please (abgekürzt plz), thanks (abgekürzt thx,), u r wel-

[41] Benzakour et al. 2000:72f., Elbiad 1991: 37.

come, sorry sowie fuck you, ausserdem Konzepte, denen ein direktes Pendant im Arabischen fehlt, also kulturelle B-Formen wie fun, feed back oder short message. Zuweilen scheinen Sprecher durch ihre Verwendung dieser Sprache auch den Anschein von Internationalität und Vertrautheit mit der englischen Sprache erwecken zu wollen. Dieses Muster taucht besonders im Umgang mit Frauen auf, was eine zu derjenigen von F analoge Gebrauchsweise in diesen Situationen nahelegt (cf. **5.2.3**). Der Anteil englischer Formen ist in allen untersuchten Chaträumen ungefähr gleich. Sie kommen unterschiedslos sowohl in MA- als auch in F-Sätze eingebettet vor.

6. Fazit

Die vorliegende Untersuchung hat eine Reihe von Funktionen aufgezeigt, die CS in marokkanischen Chats haben. CS beruht einerseits auf situativen, im Kontext der jeweiligen Interaktion bedeutsamen, andererseits auch auf allgemeinen, gesellschaftlich bedingten Konnotationen und Assoziationen der verwendeten Varietäten.

Kontaktsequenzen, insbesondere Begrüssungen, sind geprägt durch den oft scheinbar wahllosen Gebrauch und die Kombination von marokkanischen, französischen und englischen Versatzstücken. Diese erfolgt teilweise derart frei, dass eine gemeinsame Grundsprache schwer feststellbar ist. Zwar scheint generell die Regel zu gelten: Je lieber sich die beteiligten Gesprächspartner des jeweiligen Idioms bedienen, desto marokkanischer bzw. französischer verlaufen die Kontaktsequenzen. Die beobachtete Variation in diesen Gesprächsabschnitten ist aber dennoch auffällig. Die Vermutung liegt nahe, dass CS in solchen Gesprächsabschnitten zweierlei Ziele verfolgt: Erstens, die bevorzugte Varietät des Gegenübers herauszufinden, um Hinweise auf seinen Hintergrund zu erhalten, und zweitens, von seinem eigenen Hintergrund genau so viel oder so wenig preiszugeben, wie in der Situation angemessen scheint. Dabei wird F eher als kalte und distanzierte Sprache wahrgenommen, und es scheint, dass ausschliesslich frz. Begrüssungen offenbar wenig erwünscht sind. Sehr schnell steht jeweils die implizite Forderung im Raum, das Gegenüber möge seine Kenntnis des MA unter Beweis stellen. Der Vorteil des Gebrauchs von F aber sind die mit dieser Sprache verbundenen Assoziationen mit Modernität, Innovation und wirtschaftlichem Aufstieg. Damit positionieren sich die Benutzer innerhalb einer jungen, ökonomisch erfolgreichen, westlich ausgerichteten Schicht der marokkanischen Bevölkerung und nicht zuletzt auch (dies v.a. durch englische Versatzstücke) innerhalb der globalen Internetgemeinschaft. Durch die *gleichzeitige* Verwendung mehrerer Varietäten lässt ein Chatter folglich mehrere kulturelle Hintergründe, mit denen er sich identifiziert, anklingen, was ihm im Aushandlungsstadium der Interaktion alle kommunikativen Möglichkeiten offenhält.

Die weiteren Gespräche wurden je nach ihrem Verlauf in die Interaktionstypen *Konsens* und *Konflikt* unterteilt: Erstere zeichnen sich durch einen kommunikativen Kooperationswillen der Gesprächspartner aus, welcher bei letzteren fehlt. Die Funktionen von CS sind in beiden im Wesentlichen dieselben: Gleicher Code entspricht gegenseitiger Identifikation, unterschiedlicher Code gegenseitiger Abgrenzung. CS markieren stets einen (inhaltlichen oder persönlichen) Kontrast, einen Bruch im Gesprächsverlauf bzw. mit den Umständen, unter denen das Gespräch stattfindet, oder eine Provokation. Wer die Sprache beibehält, bzw. sich sprachlich akkommodiert, akzeptiert damit die bestehenden Verhältnisse und passt sich ihnen an. Eine Ausnahme dieser Regel bildet sprachliche Konvergenz als Mittel zur Herstellung humorvoller, ironischer Kontexte. Mit seinem Sprachge-

brauch macht ein Chatter zudem seine Aussagen als einem bestimmten Gesprächsstrang zugehörig kenntlich bzw. solidarisiert sich mit einer im Chatraum präsenten, virtuellen Koalition.

Des Weiteren konnte die soziale Dimension der Sprache im Chatraum deutlich gemacht werden, welche eine doppelte ist: Einerseits situiert sich der Chatter vermittelst seiner Sprache auf einem gewissen gesellschaftlichen Hintergrund und lässt seine Interessen und Fähigkeiten erahnen, andererseits zeigt er dem Gesprächspartner damit auch an, wie nahe er ihm steht. MA wird dabei als Sprache der persönlichen, intimen und informellen Interaktion, F als Anzeiger einer distanzierten, formellen und auf einem höheren Bildungsniveau angesiedelten Unterhaltung angesehen. Die Assoziation dieser Sprache mit dem Bildungshintergrund des jeweiligen Sprechers kann auch zur Herstellung eines fiktionalen, oft humoristischen Gesprächsrahmens dienen. Eine Ausnahme bildet F als bevorzugte Interaktionssprache mit weiblichen Chat-Besucherinnen. Ihnen gegenüber dient die Sprache einerseits als Statussymbol, andererseits der Schaffung eines von gewissen traditionellen marokkanisch-islamischen Kommunikations-zwängen befreiten Diskursrahmens, der die Annäherung an das (virtuell) andere Geschlecht erleichtert. Ein eigener Assoziationsbereich konnte auch dem SA/KA zugewiesen werden: Themen, die in nichtvirtuellen Situationen den Gebrauch dieser Varietäten bedingen (z.B. Politik, schulische oder religiöse Kontexte) evozieren sie auch im Chat; daneben zeichnen sich Beiträge in den standardisierten Varietäten durch besondere Feierlichkeit und Formalität aus.

Es hat sich zudem gezeigt, dass nicht nur die einzelnen Varietäten an sich, sondern auch ihre Mischung, das sogenannte Code-Mixing zwischen F und MA, als eigene (Misch-)Varietät wahrgenommen wird, welche v.a. mit der urbanen marokkanischen Jugendkultur assoziiert ist. Seine Funktion ist erstens, analog zum MA, die Situierung der Kommunikation in einem informellen, kollegialen Rahmen, zweitens aber transportiert es auch den Anspruch auf die gleichzeitige Zugehörigkeit zu den jeweils mit F und MA assoziierten kulturellen Hintergründen.

Eine ähnliche Beobachtung lässt sich im Zusammenhang mit der Verwendung chatspezifischer Elemente wie Abkürzungen, Akronyme, Emoticons/Smileys etc. sowie einer grossen Zahl chatspezifischer B-Formen insbesondere aus dem Englischen machen. Neben einer ökonomisierten Schriftproduktion dienen diese Elemente auch dazu, die Vertrautheit des Teilnehmers mit den im Chat herrschenden Kommunikationsnormen darzustellen und sich als „Insider" zu positionieren. Diese auf die Chatkommunikation beschränkte Sprechweise könnte als „Chat–Slang" charakterisiert werden.

Wo liegen die Unterschiede zur Funktion von CS in nichtvirtueller Kommunikation? Da letztere durch die physische Anwesenheit der Sprecher sowie eines örtlichen Umfelds geprägt ist, ist ein grundlegender Kontext a priori stets gegeben. Durch CS geben die Sprecher dann *zusätzliche* Informationen darüber, wie sie ihre Äusserung interpretiert haben möchten. Im Chat fehlt ein solcher grundlegender Kontext weitgehend und muss überhaupt erst *hergestellt* werden, was hauptsächlich durch sprachliche Mittel geschieht. Dass Sprache im virtuellen Raum eines der zentralen identitätsstiftenden Merkmale ist, dem wegen fehlender anderer (äusserer) Insignien eine im Vergleich zu sonstigen zwischenmenschlichen Begegnungen noch zentralere Bedeutung zukommt, wurde in dieser Arbeit mehrfach belegt. Man könnte sagen, dass im Chat durch den *Akt* des Sprechens ein virtueller Raum *geschaffen* wird, welcher durch die *Art* des Sprechens dann *gestaltet* wird. Der gewählte Code ist somit in erster Linie keine *Antwort* auf bestehende Ver-

hältnisse oder Beziehungen, sondern deren *Ursprung*. Sprache hat hier also eine doppelte Funktion: Neben einem Mittel zur verbalen Verständigung ist sie auch „Ersatz“ für einen grossen Teil des äusseren Erscheinungsbildes einer Person. Diese zusätzliche Aufgabe, welche Sprache im Chat übernimmt, ist im Wesentlichen der Grund für die beobachteten Unterschiede zum nichtvirtuellen Sprachgebrauch, deren wichtigste sind: Die Anmeldung virtueller Machtansprüche (Sprache ersetzt hier den realen Status einer Person) durch die Wahl der Varietät, die Identifikation verschiedener Sprechergruppen mit verschiedenen Varietäten, so dass die Teilnahme an einem bestimmten Gespräch durch die Sprachwahl angezeigt wird (Sprache ersetzt hier proxemisches Verhalten oder Blickkontakt) und das Gespräch mit Frauen, das v.a. auf F stattfindet (hier dient Sprache als Statussymbol und Indikator von Flirtverhalten). Diese Verhältnisse sind im Alltag meist aufgrund aussersprachlicher Verhältnisse gegeben oder werden mit nonverbalen Mitteln geregel[42].

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass CS im Chat keine grundsätzlich neuen Funktionen übernimmt, aber seine bestehende Funktionspalette akzentuiert und teilweise angepasst wird. Dies ist damit zu erklären, dass CS nur eine von mehreren Strategien ist, welche die visuelle und akustische Präsenz des Gegenübers im Chat ersetzen. Inwiefern sich diese verschiedenen Kompensationsstrategien nonverbalen Verhaltens, wie Emoticons, Onomatopoetika, Akronyme etc. funktionell mit CS überschneiden, müsste weiter untersucht werden.

BIBLIOGRAPHIE

Abbassi, A. (1977): *A Sociolinguistic Analysis of Multilingualism in Morocco.* UMI Dissertation Services, Michigan.

Androutsopoulos, J. / Hinnenkamp, V. (2001): “Code-Switching in der bilingualen Chat-Kommunikation: ein explorativer Blick auf #hellas und #turks”. In: Beisswenger, M. (2001): 367-401.

Auer, P. (1995): “The Pragmatics of Code-Switching”. In: Milroy/Muysken (1995): 115-135.

Beisswenger, M. (2000): *Kommunikation in virtuellen Welten: Sprache, Text und Wirklichkeit.* Ibidem, Stuttgart.

Beisswenger, M. (Hrsg.) (2001): *Chat-Kommunikation. Sprache, Interaktion, Sozialität und Identität in synchroner computervermittelter Kommunikation.* Ibidem, Stuttgart.

Benítez, Montserrat. (2003): “Transcripción al árabe marroquí de mensajes de teléfono móvil”. *EDNA* 7, 153-163.

Bentahila, A. / Davies, E. (1983): “The Syntax of Arabic-French Code-Switching”. *Lingua* 59, 301-330.

Benzakour, F. / Gaadi, D. / Queffélec, A. (2000): *Le français au Maroc. Lexique et contacts de langues.* Editions Duculot, Bruxelles.

[42] Eine Ausnahme bildet der Interaktionstypus *Konflikt* insofern, als er in dieser Form in nichtvirtueller Kommunikation gar nicht bzw. kaum je vorkommt. Möglicherweise ist der Konfliktmodus als Ersatz nonverbaler Zeichen von Aggression bzw. gegenseitiger Abgrenzung zu sehen, von der solche Situationen in direkter Interaktion geprägt sind.

Berjaoui, N. (2001): "Aspects of the Moroccan Arabic orthography with preliminary insights from the Moroccan computer-mediated communication" In: Beisswenger (2001): 431-465.

Clyne, M. (2003): *Dynamics of Language Contact.* Cambridge University Press, Cambridge.

Crystal, D. (2001): *Language and the Internet*. Cambridge University Press, Cambridge.

Dejond, A. (2002): *La cyberl@ngue française.* La Renaissance du Livre, Tournai.

Dorta, G. (2005): *Soziale Welten in der Chat-Kommunikation. Untersuchungen zur Identitäts- und Beziehungsdimension in Web-Chats.* Hempen Verlag, Bremen.

Elbiad, M. (1991): "The role of some population sectors in the progress of arabization in Morocco". *International Journal of Sociology of Language* 87, 27-44.

Ennaji, M. (2002): "Language contact, arabization policy and education in Morocco" In: Rouchdy (2002): 70-88.

Giles, H. / Coupland, N. (1991): *Language: Contexts and Consequences.* Open University Press, Buckingham.

Gumperz, J. J. (1982): *Discourse Strategies*. Cambridge Universitiy Press, Cambridge.

Gumperz, J. J. (1992): "Contextualization and Understanding" In: Duranti, A. / Goodwin, C. (Hrsg.) (1992): *Rethinking Context.* Cambridge University Press, New York. 229-52.

Heath, J. (1989): *From Code-Switching to Borrowing: A Case Study of Moroccan Arabic.* Kegan Paul International, London/New York.

Milroy, L. / Muysken, P. (Hrsg.) (1995): *One Speaker, Two Languages. Cross-Disciplinary Perspectives on Code-Switching*. Cambridge University Press, Cambridge.

Moscoso García, F. (2005): "Préstamos del francés al árabe marroquí en internet y en la informática". *Al-Andalus-Maghreb* 12, 85-103.

Moscoso García, F. (2002): "Situación lingüística en Marruecos: Árabe marroquí, bereber, árabe estandar, lenguas europeas". *Al-Andalus-Maghreb* 10, 167-186.

Muysken, P. (2000): *Bilingual Speech: A Typology of Code-Mixing*. Cambridge University Press, Cambridge.

Myers-Scotton, C. (1993a): *Social Motivations for Code-Switching: Evidence from Africa.* Clarendon Press, Oxford.

Myers-Scotton, C. (1993b): *Duelling Languages. Grammatical Structure in Code-Switching.* Clarendon Press, Oxford.

Poplack, S. (1980): "Sometimes I'll start a sentence in English y termino en español: Toward a Typology of Code-Switching". *Linguistics* 18, 581 – 618.

Runkehl, J. / Schlobinski, P. / Siever, T. (1998): *Sprache und Kommunikation im Internet. Überblick und Analysen.* Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden.

Schönfeldt, J. (2001): "Die Gesprächsorganisation in der Chat-Kommunikation" In: Beisswenger (2001): 25-53.

Storrer, A. (2001): "Sprachliche Besonderheiten getippter Gespräche: Sprecherwechsel und sprachliches Zeigen in der Chat-Kommunikation" In: Beisswenger (2001): 3-24.

del Teso Craviotto, M. (2006): "Language and sexuality in Spanish and English dating chats". *Journal of Sociolinguistics* 10 (4), 460–480. URL: http://www.blackwell-synergy.com/doi/full/10.1111/j.1467-9841.2006.0028 8.x (Zugriff: 20.8.2007).

Wernitz, C. (1993): *Bedingungen und Voraussetzungen für Sprachwechsel. Eine*

Untersuchung zum Sprachwechsel bei bilingualen Marokkanern in Frankreich. Peter Lang, Frankfurt a.M.

Youssi, A. (1995): "The Moroccan triglossia: facts and implications". *International Journal of the Sociology of Language* 112, 29-43.

RESUMEN

Este artículo presenta un análisis funcional del Code-Switching (= CS) en chats marroquíes. Se basa en una muestra de más de 3.500 líneas de conversación en chats, de 4 diferentes canales, y se centra fundamentalmente en el CS entre árabe marroquí y francés, si bien hay algunos pocos ejemplos de CS en árabe estándar / clásico e inglés. Este análisis muestra dos rasgos principales del CS. Por un lado, indica que el CS tiene que ver con el contexto individual de la conversación: conversaciones hostiles tienden más al CS que las amistosas, en las que predomina el deseo de adaptación mutua. Por otro, muestra como el CS conlleva connotaciones sociolingüísticas relacionadas con las variedades lingüísticas pertinentes. El árabe marroquí se asocia principalmente con la proximidad e intimidad entre los interlocutores así como con origen cultural y geográfico común. El francés, a su vez, representa una interacción distanciada así como un elevado nivel educativo. Lo usan también participantes masculinos del chat en flirteos para indicar un estatus socioeconómico elevado así como su independencia respecto a los roles tradicionales de género y a la moral sexual. Mientras que el inglés se ve como la lengua de la modernidad, el árabe estándar está fuertemente unido a interacciones formales y casi siempre conlleva un trasfondo islámico común. De acuerdo con estos resultados, es evidente que el CS es un útil importante para estructurar la comunicación virtual. Sus funciones son, en gran medida, similares a las del CS en la lengua hablada. Las diferencias pueden explicarse por el hecho de que el CS es una de varias estrategias para compensar la ausencia de presencia física de los interlocutores en el chat.

Palabras clave: dialectología árabe, árabe marroquí, code-switching, chat.

ABSTRACT

This paper presents a functional analysis of Code-Switching (= CS) in Moroccan chats. It is based on a sample of over 3,500 lines of chat conversation from 4 different chats and focuses mainly on CS between Moroccan Arabic and French, though a few examples are given from Standard/Classical Arabic and English CS. The analysis displays two main features of CS. For one, it shows that CS relates to the individual conversational context: Hostile conversations are more prone to CS than friendly conversations, where the desideratum of mutual accommodation dominates. For another, it shows how CS evokes sociolinguistic connotations linked to the pertinent linguistic varieties. Moroccan Arabic is chiefly associated with closeness

and intimacy between the interlocutors as well as with a shared cultural and geographical background. French, on the other hand, represents a distanced interaction as well as a high educational level. It is also used in flirt conversations by male chatters to mark a high socioeconomic status and independence of traditional gender roles and sexual morals. While English is seen as the language of modernity, Standard Arabic is strongly tied to formal interactions and almost always evokes a common Islamic background. Based on these findings, it becomes clear that CS is an important means of structuring virtual communication. Its functions are to a large extent similar to CS in spoken language. The differences can be explained by the fact that CS is one of several strategies to compensate for the lack of physical presence of chat interlocutors.

Keywords: Arabic dialectology, Moroccan Arabic, Code-Switching, chat.

Andreas Ackermann, born 1981, MA of General Linguistics, Arabic Linguistics and Literature and Spanish Linguistics. University of Zurich.
E-mail: oger@bluewin.ch

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Daniele MASCITELLI: *L'arabo in epoca preislamica: formazione di una lengua*. «Arabia Antica» 4. Roma: L'«Erma» di Bretschneider, 2006, 337 pp. con ilustr. ISBN: 88-8265-416-8.

Este libro, que recoge la versión impresa de la tesis doctoral del autor (*L'arabo preislamico: testi epigrafici*, Universidad de Florencia, 2002), está divido en dos secciones y representa, esencialmente, una revisión de una parte del *corpus* epigráfico preislámico con la intención de aprovechar cuanta información lingüística fuera posible, dada la escasez de testimonios de esta naturaleza, con la intención de reconsiderar los orígenes de la lengua árabe e indicar, desde una perspectiva diacrónica, los desarrollos experimentados por ésta en su fragmentación dialectal, situación diglósica, así como los desarrollos experimentados en los niveles de la escritura, la ortografía y sus manifestaciones literarias. Precedida por una nota editorial de la directora de la colección (p. 9), Alessandra Avanzini, un breve prefacio de Michael C. A. Macdonald (p. 11), los agradecimientos (p. 13) y una nota sobre el sistema de transliteración adoptado (p. 14) se halla la introducción elaborada por el autor, que ha sido concebida bajo un doble epígrafe: "Los árabes como problema lingüístico" (pp. 15-17) y "Definición del árabe como lengua" (pp. 17-22 + 2 mapas).

El primer epígrafe, de modo somero, presenta el marco geográfico, social e histórico de 'lo árabe' con proyección puramente lingüística, que el autor centra en sus hitos cruciales: los orígenes de la lengua árabe, los registros escritos del Corán y la poesía preislámica, esto es lo calificado como 'árabe clásico' y la proyección de éste en la producción literaria ulterior, en convivencia con la realidad diglósica, claramente rastreable desde época preislámica. A su vez, el segundo epígrafe de la introducción incluye una breve descripción de la lengua árabe en su marco afroasiático, señalando los debates generados en torno a la localización exacta de ésta en el mapa de las lenguas semíticas. Ofrece el autor una síntesis de sus principales rasgos lingüísticos y una breve descripción de los tipos de árabe ('clásico' y 'dialectal') con sus posibilidades registrales a las que dedica una serie de consideraciones sobre la definición de conceptos como "árabe antiguo" y "árabe medio".

A la introducción sigue la primera parte de la obra, que lleva por título "Formación y difusión de la lengua árabe en el periodo preislámico" (pp. 27-87). Esta primera parte está formada por dos capítulos: 1. "Los arabófonos en la Arabia preislámica: fuentes indirectas y testimonios epigráficos" (pp. 27-49); y 2. "La formación del árabe: problemas de reconstrucción" (pp. 49-87).

El primer capítulo desarrolla, en sus cuatro apartados, lo planteado en el primer epígrafe de la introducción (cf. pp. 15-17): planteamiento del marco histórico (pp. 27-30), la situación lingüística de la Arabia preislámica constituida por una realidad entre grupos arabófonos y grupos no-arabófonos (pp. 30-35), la emergencia de los

grupos arabófonos en el s. V al amparo de un marco histórico-cultural de carácter dual, norarábigo y surarábigo, sobre la base de un constante movimiento tribal y un condicionante aramaico interesante a nivel lingüístico (pp. 35-42), así como las consiguientes fragmentaciones tribales dentro de toda una rica variedad dialectal perceptible en la información que aportan los gramáticos árabes y detectable en algunos elementos fonéticos que evidencian los materiales epigráficos preislámicos (pp. 42-48).

El segundo capítulo, que consta de otros cuatro apartados, ofrece interesantes reflexiones en torno a los orígenes de la lengua árabe y sobre las herramientas que contribuyen a la reconstrucción de los estadios primitivos de ésta. El autor comienza exponiendo las diversas hipótesis planteadas hasta el momento acerca de los orígenes y formación de la lengua árabe: desde la teoría de la genealogía lingüística a las propuestas de Vollers, Blau y Corriente (pp. 49-57). Las ocho páginas largas que dedica el autor a la debatida cuestión –en diversos ámbitos– en torno a la cultura oral y escrita y la transmisión de la primera son realmente interesantes como posible replanteamiento de la realidad lingüística del árabe preislámico (pp. 57-65).

El apartado anterior da pie al autor a plantear las cuestiones de "lengua hablada", "lengua escrita" y "lengua literaria" como 'registros' pertenecientes a un mismo nivel en el que ninguno de los dos primeros (lengua hablada – lengua escrita) ocupó un grado superior con respecto al otro, superioridad que sería exclusiva de la lengua literaria, i.e. poética, cuyo grado de prestigio no sería equivalente al de la lengua hablada. Obviamente, esta situación cambiará con el advenimiento del islam y la implantación de un modelo ideológico que representará el ideal lingüístico para todos los árabes (pp. 65-80). El último apartado de este capítulo está dedicado a la 'cuestión coránica' en su vertiente lingüística, y, por tanto, al paso del 'árabe antiguo' al 'árabe clásico' y la consiguiente estandarización de ésta a través de un sistema de fonemas, una morfología y una ordenación sintagmática canonizada por los gramáticos árabes a partir del s. VIII (pp. 80-87).

El grueso del libro lo forma la segunda parte, que lleva por título "El *corpus* de los textos epigráficos" (pp. 91-281) y está compuesta por los tres capítulos que resumimos a continuación.

El primero lleva por título "Los textos" (pp. 91-187) y está constituido por tres apartados en los que el autor se ocupa, sucesivamente, de la elección de los textos y la constitución del *corpus*, que, una vez establecido, introduce brevemente, indica la producción bibliográfica sobre el objeto textual en cuestión, transcribe, analiza gramaticalmente, traduce y finalmente comenta aquellos aspectos que suscitan discusión. Esta labor la ha realizado el autor tras clasificar los textos en dos secciones: textos en alfabetos diversos (surarábigos y arameos) y textos en escritura árabe.

El segundo capítulo, "La ortografía en los textos árabes preislámicos y sus reflejos sobre la reconstrucción de la fonética y de la morfología" (pp. 189-257), consta de tres apartados con varios subapartados cada uno de ellos. Como indica el título de este capítulo, la labor llevada a cabo en él ha consistido en identificar los fenómenos lingüísticos propios del árabe antiguo a partir de las anomalías o peculiaridades de la ortografía que evidencian estos textos en escritura defectiva, frente a las reglas ortográficas del 'árabe clásico', dado que la ortografía del 'árabe antiguo' todavía se hallaba en formación. El autor, con esta premisa metodológica, analiza cuantos elementos le han sido posibles siempre que las escrituras defectivas utilizadas en los textos ofrecen información a nivel fonológico (vocales breves y largas, éstas por con-

curso de las *matres lectionis*; consonantes) y morfológico (flexión nominal a través de la wāwación, el *i'rāb*, la nunación y la mimación), además de un subapartado dedicado al artículo [ ]*al-* (pp. 225-235).

El capítulo tercero, titulado "El nacimiento de la escritura árabe" (pp. 259-281), presenta tres apartados, de los cuales el segundo incluye cinco subapartados. Los aspectos cronológicos y geográficos que contextualizan a los textos, así como los datos que ofrecen los materiales epigráficos y las fuentes historiográficas islámicas sirven al autor para indagar acerca de la escritura árabe, concluyendo que no es correcto hablar de 'nacimiento' ni de 'invención' de ésta dado que ello presupone un hecho preconcebido, cuando en realidad se trata de un fenómeno que responde a un hecho distinto, a un desarrollo que se extiende a lo largo de varios siglos.

La génesis de la escritura árabe es el tema tratado en el segundo apartado, en el que expone con todo detalle el autor los modelos gráficos del alfabeto árabe: alfabetos nabateo y siríaco-nestoriano (cf. una tabla sinóptica con el proceso evolutivo experimentado por los alfabetos nabateo, siríaco, arameo cristiano-palestinense y árabe preislámico), los debates surgidos en torno a las dos teorías suscitadas, donde la del nabateo es la que más convence a nuestro autor. Otros aspectos como quienes fueran los 'inventores' de la escritura árabe, la posible marca geográfica donde ésta haya surgido, así como la problemática que presenta el vacío informativo del s. V y la difusión de la escritura surarábiga en Arabia Central y en Alḥiğāz (como consecuencia de una dinámica político-religiosa: filo-judía y por ende anti-cristiana, antibizantina y anti-etiópica en esencia) que actuó como freno al desarrollo de una escritura genuinamente árabe.

Finalmente, el autor ofrece una reflexión sobre la posible incidencia del factor religioso como probable inspirador de la escritura árabe. Concluye este tercer y último capítulo de la segunda parte con una síntesis de los contenidos tratados en este capítulo.

La parte final del libro contiene las abreviaciones de publicaciones periódicas, enciclopedias y series (pp. 283-284), las fuentes árabes (pp. 285-286) y la bibliografía (pp. 287-307), el elenco de las veintiocho ilustraciones (pp. 309-310), un índice analítico (pp. 311-316) y las ilustraciones de los textos analizados (pp. 319-337).

La conocida dificultad de la empresa acometida en esta monografía sobre las 'antiguas fases' de la lengua árabe y sus textos hace que el trabajo desarrollado por Mascitelli cobre un gran valor, pues además de ser realmente admirable en su planteamiento es de un enorme interés en varios aspectos, tanto por los datos que se desprenden de sus análisis, como por las discusiones que ofrece, en ocasiones, sobre consideraciones e hipótesis que llegan de antaño, así como por la frescura de planteamientos extralingüísticos, que, si bien de soslayo, en determinadas ocasiones expanden las posibilidades analíticas en torno a diversos problemas conectados con los textos, la(s) escritura(s) y la(s) lengua(s) en contacto.

La primera parte de libro, dedicada al árabe en su fases preislámicas, contiene una exposición completa en todos sus detalles analíticos, con un completo despliegue bibliográfico, que, sin embargo, no siempre aprovecha el autor en todas sus posibilidades.

Así sucede, por ejemplo, con la célebre teoría del 'Semítico Central' introducida por Hetzron, de la que Mascitelli se muestra partidario ("Per una serie de ragioni, l'arabo è stato collocato in un 'semitico centrale' quale nesso ideale fra i diversi gruppi. Il 'semitico centrale' comprende l'arabo e una serie de lingue attestate, fra il

V sec. A.C. e il V sec. d.C. nella Penisola Araba e nelle sue propaggini settentrionali, in migliaia di iscrizioni e graffiti, che vanno sotto la denominazione di nord-arabico", p. 18; cf. p. 51), pero de la que paradójicamente queda excluido su paisano Garbini, cuya participación en el desarrollo y sostenimiento de esta teoría es conocida. Sin embargo, no alude a las posturas contrarias a esta teoría (cf. F. Corriente, "On the degree of kinship between Arabic and Northwest Semitic", en Ignacio Ferrando – J. J. Sánchez Sandoval (eds.), *AIDA 5th Conference Proceedings, Cádiz, September 2002*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2003, pp. 187-194).

Otro tanto sucede en el apartado primero del capítulo segundo de la primera parte ("Posizioni sulle origini della lingua araba", pp. 49-57) en el que no alude a "Sulle origini Della lengua araba" de G. Garbini (*Le lingue semitiche. Studi di storia linguistica*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, ^{2}1984, pp. 97-112) aunque se advierte su presencia en el desarrollo del apartado redactado por Mascitelli.

En ocasiones, llama la atención que la capacidad lingüística y analítica que demuestra nuestro autor deje pasar por alto cuestiones sobre las que parece haber cierto consenso entre los especialistas: vgr. términos como 'hagarenos' (cf. gr. *ohi agarḗnoi*; sir. *mahg^{e}rāyē*, ar. *muhāǧirūn*) o 'sarracenos' cuyo significado califica de "più enigmatico" (p. 15, n. 1) cuyo sentido ha sido expuesto y explicado ya (D. Graf, "The Saracens ande the defense of the Arabian frontier", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 229 (1978), pp. 14-15; J. Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-islamic times*, Beirut: Librairie du Liban, 1979, pp. 213-214; F. Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid: Gredos, ^{2}1999, p. 436a-b). En otros casos parece tratarse de una errata, las cuales ciertamente son mínimas a lo largo de la obra, como por ejemplo el plural arameo (sir.) de 'árabes', que no es *ʿarbāyā* (p. 15, n. 1) sino *ʿarbōyē*.

Cuestión de alto interés para el tema tratado, creemos, es el de la 'diglosia' (pp. 57-80), al que nuestro autor no concede la importancia que esta realidad lingüística merece en un medio, como bien él reconoce, de diversidad dialectal en la Arabia de las diversas fases preislámicas (cf. K. A. Kitchen, "Ancient Arabia c. 300 BC to 600 AD: a fresh presentation of its chronology and history", *Medieval History* 4 (1994), pp. 1-13). El autor, en cambio, prefiere el camino de los registros y niveles de lengua, cuya vara de medir es un concepto de tan escaso rendimiento en el ámbito dialectal como el de *koinḗ*, tecnicismo impuesto desde el sublenguaje de la escritura, al que nuestro autor concede un pragmatismo difícil de aceptar en todos sus extremos.

En ocasiones, afirmaciones tales como "in definitiva, però, si ha l'impressione di trovarse di fronte a degli arabi arameofoni (o, per lo meno, arameografi), che nemmeno la succesiva tradizione arabo-islamica accoglierà fra i propri antenati" (p. 31), que trata de justificar a continuación, pueden solucionarse fácilmente desde un punto de vista dialectológico: a saber, que esos árabes y la población con la que conviven se comunican en una lengua mixta (*Mischsprache*) arameo-árabe en la que el sistema de escritura nabateo viene impuesto por los condicionantes histórico-económicos de una *lingua franca*, como lo fue el arameo a través de sus variantes dialectales en Oriente Próximo durante un vasto periodo.

En cuanto a la segunda parte, el esquema de trabajo adoptado por Mascitelli para los textos epigráficos es el acertado (introducción, bibliografía, transcripción, análisis, traducción y comentario), donde las propuestas de lectura van acompañadas de interesantes argumentaciones de tipo lingüístico y grafológico. Personalmente, no

siempre estamos de acuerdo con la propuesta de lectura que nuestro querido colega ofrece. Fruto de una primera lectura son los casos siguientes:

1. Texto nº 11, inscripción de la "Tumba de Raqāš" (p. 140): lee *dnh* frente a *tn* (línea 1ª, 1ª palabra); lee *l-rqš* frente a *l-rqwš* (línea 2ª, 2ª palabra), lee *yšn'* frente a *yšn'* (línea 7ª, 4ª palabra).

2. Texto nº 18, "graffito de Ǧebel Usays" (p. 178): lee *qṭm* frente a *qym* (línea 1ª, 2ª palabra), lee *m'yrah* frente a *mġyrh* (línea 1ª, 4ª palabra).

3. Texto nº 19, incripción bilingüe grecoárabe de Ḥarrān (pp. 183-184): lee *mfsd* frente a *mqsd* (línea 1ª, 4ª palabra); lee *ḫybr* frente a *ḥnyn* (línea 3ª); *b'm* frente a *n'm* (línea 4ª).

En cuanto a la bibliografía utilizada, entre otros materiales, se echan en falta referencias que hubieran ahorrado, en más de un caso, esfuerzos al autor en la primera parte del libro: por ejemplo, G. Garbini – O. Durand, *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia: Paideia, 1994 e I. Ferrando, *Introducción a la historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas*, Zaragoza, 2001.

Para el capítulo tres de la segunda parte son de interés las informaciones y las discusiones planteadas por John F. Healey, "The early history of the Syriac script. A reassessment", *Journal of Semitic Studies* XLV/1 (2000), pp. 55-67 sobre el debate sobre los orígenes de la escritura árabe, al que pueden sumarse los dos textos que en su momento presentó J. Teixidor ("Deux documents syriaques du IIIe siècle après J.-C. provenant du Moyen-Euphrate", *Comptes rendus de l'Academie des inscriptions et belles-lettres*, 1990, pp. 144-166), de enorme importancia pare ese mismo debate en relación con el tipo siriaco escriturario de cancillería.

En § 2.2. del capítulo primero de la segunda parte cabe añadir las muestras epigráficas inéditas que incluye en su libro Solaiman Al-Theeb, *Aramaic and Nabatean inscriptions from north-west Saudi Arabia*, Riyad: King Fahd National Library Publications, 1993.

Finalmente, de interés para § 2.1 (cap. terecero de la segunda parte) es la información que contiene el trabajo de A. C. Klugkist, "The Importance of the Palmirene script for our knowledge of the development of the late Aramaic scripts", en Michael Sokoloff (ed.), *Arameans, Aramaic and the Aramaic literary tradition*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1983, pp. 57-74.

En suma, la labor realizada por Mascitelli es de un alto rigor científico, con erratas mínimas como ya ha sido dicho.

Nuestrol autor hace gala de una competencia contrastada a lo largo de la obra, conoce la bibliografía a la perfección, así como el objeto de estudio, de ahí que el resultado sea no sólo excelente, sino que puede ser calificado de soberbio, tanto en la forma de plantearlo como el proceso de análisis seguido.

Nos encontramos, además, ante un trabajo que recupera la tradición de la semitística europea, particularmente la italiana, de larga y fecunda tradición, en unos momentos en que todo apunta a que los prohombres europeos de la tecnodemocracia universitaria y política (*che comunque è lo stesso!*) están dispuestos a acabar con todo lo que les salga al paso, si no es de provecho (es decir de negocio) para sus propios intereses, que no los del común. Y obviamente con la 'semitística' y con

otras tantas cosas, mientras que la 'razón común' las puede entender sin gran esfuerzo, tal habilidad o sensibilidad comprensiva no parece estar al alcance de eso que no sabemos calificar de otro modo educado sino como 'razón política' ¡Que quien sea nos proteja de ella!, mientras tanto… *bravo caro collega per il tuo lavoro!*

Juan Pedro Monferrer Sala (Universidad de Córdoba)

George GRIGORE (ed.): *Peripheral Arabic Dialects* [= *Romano-Arabica* VI-VII, 2006-07]. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2007, 203 pp. ISSN: 1582-6953.

Il primo colloquio internazionale dedicato esclusivamente ai cosiddetti 'dialetti arabi periferici' si è tenuto all'Università di Bucarest dal 18 al 20 maggio del 2007 ed è stato organizzato dal Center for Arab Studies. Il convegno ha visto la partecipazione di numerosi esperti della materia, arabisti e semitisti noti, ed è stato presieduto da Otto Jastrow. Il volume vi-vii della rivista *Romano-Arabica*, diretta da Nadia Anghelescu, esce nella veste di numero monografico, sotto la cura di George Grigore, come atti di tale conferenza.

Il volume riporta quindici comunicazioni: Werner Arnold sul giudeoarabo di Iskenderun; Andrei A. Avram su un pidgin rumeno-arabo utilizzato negli anni Ottanta dagli operai degli impianti petroliferi in Iraq; Guram Chikovani su alcune implicazioni diacroniche delle varietà asiatiche delle regioni di Bukhara e del Qashqa-daryā; Dénes Gazsi sui poemi shiiti della minoranza arabofona del Khuzistan; George Grigore sulle frasi nominali nell'arabo di Mardin; Otto Jastrow sulla situazione della ricerca nelle varietà *qəltu* anatoliche; Jérôme Lentin sull'arabo siciliano; Gunvor Mejdell su alcune implicazioni sociolinguistiche in più varietà dialettali; Jonathan Owens e Fadila Brahimi sui legami fra arabo nigeriano e nordafricano; Stephan Procházka sulle varietà di Cilicia e di Urfa; Arlette Roth sul senso della ricerca nel campo dei dialetti cosiddetti 'periferici'; Thomas Stolz e Andreas Ammann sugli incoativi maltesi; Catherine Taine-Cheikh sul sostrato berbero in ḥassāniyya e in arabo maghrebino in genere; Shabo Talay su sostrati e superstrati turchi e curdi in arabo anatolico; Hristina Tchobanova sulle caratteristiche fonetiche di /ʾ/ in arabo andaluso. Per esigenze pratiche e per ragioni di spazio, qui ci limiteremo ad esaminare soltanto alcuni di tali interventi.

Cosa si intende allora per 'dialetti arabi periferici'? L'articolo di A. Lentin ("L'arabe parlé en Sicile était-il un arabe périphérique?", pp. 71-84) ci ricorda, riprendendo indicazioni precedentemente fornite in alcuni lavori di A. Borg ("Some evolutionary parallels and divergencies in Cypriot Arabic and Maltese", *Medit. Ling. Rev.* 8, 1994, 41-67; nonché *Comparative Glossary of Cypriot Maronite Arabic (Arabic-English),* Leiden-Boston, 2004), che tali dialetti si individuano sulla base di tre criteri: "(a) un isolement géographique et culturel par rapport aux pays arabes; (b) des contacts linguistiques historiques ayant substantiellement altéré leur profil ancien, les rendant virtuellement inintelligibles à des locuteurs natifs contemporains de l'arabe; (c) une acculturation linguistique faite de façon prédominante à une langue étrangère déterminée, la diglossie dans sa version arabe monolingue étant rem-

placée par une situation de bilingualisme (ou de multilingualisme) stable" (p. 71). È però sul senso stesso della nozione di 'periferia linguistica' che si interroga Lentin prendendo come esempio l'arabo siciliano il quale, pur vivendo geograficamente e linguisticamente in isolamento, perlomeno durante la dominazione musulmana non presentava discrepanze rispetto alle forme di arabo più canoniche tanto forti da meritare l'etichetta di 'periferico'. Se i dialetti normalmente detti 'periferici' (di Anatolia, Asia centrale, etc.) si caratterizzano per la scomparsa di legami culturali e contatti con la maggioranza degli arabofoni, è anche vero che molti dei tratti linguistici presenti in tali varietà si ritrovano identici nelle varietà non periferiche: ogni dialetto è allora potenzialmente a rischio di "périphérisation" dal momento che le varietà orali del mondo arabo non diventano 'periferiche' per il solo fatto che la comunità dei parlanti continua a conferire loro un relativo prestigio. La nozione di "périphéralité" è allora sociolinguistica e legata non tanto alle frontiere linguistiche quanto piuttosto alla percezione che i parlanti possono avere nei confronti di tali varietà.

Il contributo di A. Roth ("Quelles nouvelles perspectives s'ouvrent avec l'exploration et la description des dialectes arabes dits périphériques?", pp. 133-148) spinge per molti versi nella stessa direzione di quello di J. Lentin e, dopo una attenta disamina della letteratura esistente sui dialetti periferici, perlopiù volta a passare in rassegna quanto comparso negli atti delle conferenze dell'Association Internationale de Dialectologie Arabe, ricorda che i criteri per i quali certi dialetti vengono detti 'periferici' sono più descrittivi che concettuali e che inoltre tali parlate non costituiscono affatto una classe omogenea.

Dal canto suo, S. Procházka ("Does geographical periphery imply linguistic periphery? The exemples of the Arabic dialects of Cilicia and Urfa in Southern Turkey", pp. 109-132) analizza diversi dialetti periferici, perlopiù anatolici, ed assegna particolari valori alle caratteristiche fono-morfologiche normalmente prese in esame per le classificazioni dialettali al fine di stabilire una sorta di "peripherality index": se la posizione geografica all'interno o all'esterno dei confini ufficiali dell'arabofonia è importante per stabilire quanto è periferica (almeno formalmente) una data varietà, l'"index" di Procházka conferma ancora una volta che è piuttosto l'isolamento geografico, in casi come quelli di Cipro o della Cilicia o di Daragözü e Hasköy, a giocare un ruolo decisivo.

O. Jastrow ("Where do we stand in the research on the Anatolian *qəltu* dialects?", pp. 63-69) sottolinea che sui dialetti mesopotamici della regione anatolica, in particolare le varietà *qəltu,* gli studi sicuramente non mancano, ma attendono di essere ancora pubblicati alcuni lavori da parte sua su Kinderib e da parte di vari allievi, come A. Lahdo, su Təllo ed altre località limitrofe.

Per quanto riguarda invece le varietà parlate nell'area Kozluk-Sason-Muş, denuncia la scarsità o l'assenza di materiale recente ed affidabile, il cui reperimento a suo avviso costituirebbe attualmente "the most important desideratum in the research of Anatolian Arabic", pur ammettendo che attualmente effettuare missioni di ricerca nell'area si rivelerebbe "probably difficult and dangerous" (p. 68).

Rimanendo in zona anatolica, molti autori vedono nella varietà di Mardin il meno periferico dei cosiddetti 'dialetti periferici'. Dopo aver già dedicato recentemente uno studio magistrale sul mardīni (*L'arabe parlé à Mardin – monographie d'un parler arabe périphérique,* Bucharest, 2007), inteso non come gruppo di varietà

bensì come singola parlata della città di Mardin, G. Grigore ora con il suo intervento ("L'énoncé non verbal dans l'arabe parlé à Mardin", pp. 51-61) torna sulla struttura degli enunciati non verbali di tipo "existentiel; locatif; attributif; équatif; de monstration" nei quali riconosce la profonda influenza delle altre lingue in presenza come il turco, il turoyo e il curdo (in tal senso è per esempio indicativo che l'ordine dei costituenti, soggetto-predicato-copula, nelle tre lingue autoctone e in mardīni sia del tutto identico).

Le caratteristiche fondamentali dell'arabo anatolico, del resto, sono sintetizzate da S. Talay ("The influence of Turkish, Kurdish and other neighbouring languages on Anatolian Arabic", pp. 179-188) che insiste sull'influenza delle lingue autoctone (principalmente curdo e poi turco, nonché in misura assai minore aramaico e armeno) sulla lingua delle minoranze arabofone.

L'emergere di nuovi fonemi, come /p v č ž g/ e /ē ō/, o la perdita di alcuni antichi, come /ʿ/ > Ø, e nella morfosintassi ad esempio la resa della copula con suffissi enclitici, sono fenomeni riconducibili in varia misura alle altre lingue della regione.

Lo studio di C. Taine-Cheikh ("Périphérie géographique et perméabilité aux contacts. Le cas du Maghreb", pp. 159-178) ci riporta invece in ambiente maghrebino. Il contributo mira ad analizzare cosa renderebbe i dialetti maghrebini, rispetto a quelli maggiormente centrali, delle varietà 'periferiche'. La Taine-Cheikh riconosce ovviamente nel sostrato berbero le ragioni di molti fenomeni tipicamente nordafricani e per quanto riguarda il suo specifico campo di ricerca, il ḥassāniyya di Mauritania, sottolinea che "contrairement à une idée assez répandue, le ḥassāniyya ne doit pratiquement rien à ses voisins du sud au plan linguistique" (p. 165), in rifermento alle numerose altre lingue africane dell'Africa subsahariana occidentale. Fra i fenomeni fonologici dell'arabo maghrebino che la Taine-Cheikh attribuisce al sostrato berbero vi sono: spirantizzazioni delle occlusive in posizioni intervocaliche (come per esempio nelle parlate *žbāla* marocchine), sviluppo di nuove enfatiche ed indebolimento o fluttuazioni della faringalizzazione in altri casi, labiovelarizzazione delle dorsali, rovina del vocalismo breve e sue conseguenze sulla struttura sillabica, probabile scomparsa dell'opposizione di durata vocalica nelle varietà estremo-occidentali con conseguenti riassestamenti nei sistemi accentuali (anche di ordine strettamente fonetico: l'accento da dinamico diventa musicale).

Fra i fenomeni morfologici che rileva, si può ricordare l'estesa applicazione di morfemi tipicamente berberi a temi nominali arabi (prefisso *a-* per il maschile, affisso discontinuo *t---t* per il femminile, plurale maschile in *i---n,* plurale femminile in *t---n*). Il numero monografico di *Romano-Arabica* vi-vii è importante per due ragioni fondamentali: per l'alto livello scientifico degli interventi in esso contenuti e perché testimonia di uno dei primi convegni internazionali dedicati esclusivamente all'arabo periferico.

Fra le pubblicazioni precedenti che hanno riservato spazio allo studio delle periferie, si possono segnalare il classico *The Arabic language* (Edinburgh University Press, Edinburg, 1997) di K. Versteegh per i suoi ultimi due capitoli ("Arabic as a minority language" e "Arabic as a world language"), e il volume curato da J. Owens *Arabic as a minority language* (Mouton, Berlin-New York, 2000) che raccoglie anch'esso interventi di numerosi esperti della disciplina.

Rimane tuttavia aperto un problema che è prima di tutto metodologico: la 'periferia' va intesa come una zona geografica decentrata lontana dal 'centro' e comunque esterna ai 'confini' ufficiali dell'arabofonia, o piuttosto come un concetto

astratto, perlopiù sociolinguistico, legato in maniera più o meno evidente alla percezione della comunità dei parlanti?

Giuliano Mion (Università di Pescara)

Catherine MILLER/ Enam AL-WER/ Dominique CAUBET/ Janet C.E. WATSON (eds.): *Arabic in the City. Issues in dialect contact and language variation.* London-New York: Routledge, 2007, 368 pp. ISBN: 978-0-415-77311-9.

La tendencia migratoria de la población rural hacia los núcleos urbanos ha sido uno de los cambios demográficos globales que más repercusión ha tenido durante el siglo XX en prácticamente todas las sociedades. En el mundo árabe, esta tendencia se ha acentuado desde los años cincuenta, aunque en algunos casos específicos, como los de Mauritania o Yemen, algún tiempo después.

En este contexto, la obra que presentamos ofrece un conjunto de quince artículos, que junto con la útil introducción (primer capítulo) representan una ruptura con la descripción dialectal monolítica de las variedades vernáculas árabes urbanas al incluir factores sociolingüísticos.

En octubre de 2004 tuvo lugar un *workshop* de la "European Science Foundation" en Aix-en-Provence con la idea de reunir una serie de casos representativos del surgimiento del árabe urbano como consecuencia de los movimientos de población citados. Este seminario fue el germen de la obra que presentamos.

La obra se divide en tres partes diferenciadas, cada una de ellas con cinco aportaciones. La primera de ellas reúne los artículos vinculados a migraciones y los efectos que éstas han tenido en casos concretos; en la segunda se describen variedades vernáculas árabes urbanas que destacan por algún fenómeno lingüístico específico; para terminar, la tercera gira en torno al contacto de lenguas y las culturas urbanas.

Todos los artículos contienen una introducción que sitúa al lector en el contexto histórico del proceso que posteriormente se describe, así como se acompañan de mapas y tablas de los datos que se exponen.

En el primer capítulo, a modo de introducción (pp. 1-31), y realizado por Catherine Miller, además de un breve resumen de los estudios incluidos en la obra, se discuten varios aspectos sustanciales y comunes a buena parte de los artículos reunidos. Por un lado, incide en el concepto de estándar y estandarización, así como en el papel del árabe estándar moderno (*MSA* en sus siglas inglesas) y su relación con las variedades vernáculas urbanas de prestigio. Se destaca por otra parte la importancia de la población más joven, motor principal del cambio lingüístico y protagonista en la mayoría de las aportaciones que se incluyen.

El primero de los artículos, "The (r)urbanization of Mauritania: historical context and contemporary developments" (pp. 35-54), de Catherine Taine-Cheikh, se centra principalmente en los cambios léxicos del árabe mauritano como consecuencia de los flujos migratorios y la progresiva sedentarización de esta población en las últimas décadas. Un caso curioso es la aparición desde los años setenta de lo que se denomina el "árabe medio mauritano", sobre todo tras el aumento del índice de alfabetización de la población. Otro efecto, y que va teniendo mayor difusión con el transcurrir de los años, es la alternancia y mezcla de códigos, en especial en una

sociedad plurilingüe por excelencia (donde coexisten el francés, *ḥassānīyah*, wolof, soninké, pulaar, entre otras lenguas más minoritarias).

Enam Al-Wer, en su artículo titulado "The formation of the dialect of Ammam. From chaos to order" (pp. 55-76) esboza a través del estudio de ciertas variantes lingüísticas en tres generaciones de la capital jordana en qué estadio se encuentra su dialecto árabe. Mientras que en la generación de más edad existe una tímida tendencia a la koineización, la de mediana edad se caracteriza por una variabilidad extrema. En el caso de la más joven, fruto de la nivelación de las variantes lingüísticas es la aparición de lo que llamamos "árabe urbano", con claros ejemplos de creaciones endémicas que no se pueden rastrear en las aportaciones de los inmigrantes (principalmente palestinos, kuwaitíes y jordanos de entorno rural o beduino).

"Urbanization and dialect change. The Arabic dialect of Tripoli (Libia)", de Christophe Pereira (pp. 77-96) intenta hacer énfasis en la composición del dialecto árabe de la capital libia (que es claramente de tipo beduino) focalizando su interés en los rasgos sedentarios, en especial las descripciones ya existentes del dialecto judío (hoy día prácticamente desaparecido) de la ciudad, que era de tipo prehilalí. Algo que resulta bastante llamativo es el prestigio a nivel nacional del árabe de tipo beduino *versus* el de corte urbano, en especial por la campaña llevada a cabo por el gobierno en la que se enfatizan los valores de la "beduinidad" libia.

Atiqa Hachimi, en "Becoming Casablancan. Fessis in Casablanca as a case study" (pp. 97-122) llega a la conclusión de que el árabe hablado por las mujeres de Fez estudiadas es el resultado de una búsqueda *identitaria* a través de la mezcla de rasgos propios de las urbes de Fez y de Casablanca. Todo ello se complementa con las opiniones y justificaciones de estas mujeres sobre su propio dialecto. Así, su percepción está intrínsecamente relacionada con la aparición y la frecuencia de determinadas variables en sus hablas.

El siguiente artículo, "Two cases of Moroccan Arabic in the diaspora" (pp. 123-143), es el realizado por Ángeles Vicente. Expone de manera concisa las peculiaridades fonéticas y morfológicas del árabe ceutí, y de manera comparativa, las del utilizado por la comunidad marroquí asentada en Zaragoza. Mientras que en el segundo caso, los hablantes intentan aproximarse a la variedad de prestigio nacional marroquí (la de Casablanca), en Ceuta se establecen las diferencias entre el habla de prestigio (que a nivel local tiende al árabe de Tetuán), y la socialmente estigmatizada (por lo general el árabe sedentario de la Ǧbāla marroquí).

La segunda parte de la obra se inicia con la aportación de Marie-Aimée Germanos "Greetings in Beirut. Social distribution and attitudes towards different formulae" (pp. 147-165). Se trata básicamente de la descripción de isoglosas en función de la elección del saludo, donde el componente religioso y el factor ámbito público *versus* privado ejerce la mayor presión en este sentido. Al mismo tiempo trata, aunque de manera menos profunda, otras variables sociolectales y cómo éstas influyen igualmente en los saludos.

El artículo de Janet C. E. Watson titulado "Linguistic leveling in San^{c}ani Arabic as reflected in a popular radio serial" (pp. 166-187) se trata de un estudio a nivel morfológico, léxico y fonológico sobre el árabe utilizado en una novela radiofónica. La nivelación que se produce en las muestras estudiadas afecta en especial al léxico, donde no escasean los vocablos pan-yemeníes o pan-árabes, en detrimento de los es-

pecíficos de la capital yemení. Todo esto se produce sobre esquemas morfológicos endémicos del dialecto de Sanaá.

Hanadi Ismail, en "The urban and suburban modes. Patterns of linguistic variation and change in Damascus" (pp. 188-212) presenta los resultados de su estudio, que se centra en un análisis de dos variables lingüísticas (presencia o ausencia de /h/ en el pronombre deíctico de la tercera persona del plural y la realización de /r/) en dos barrios distintos de la capital siria. Uno de los barrios representa el habla de las viejas familias damascenas; el segundo es de tipo residencial, situado a las afueras de la ciudad y de reciente formación. Lo más curioso de sus resultados es lo que concierne al cambio lingüístico, ya que en el caso del barrio residencial son los hombres jóvenes quienes lo lideran, mientras que en el barrio del centro de Damasco, según sus resultados, son las mujeres, coincidiendo en este caso con la postura de William Labov.

Según Mohamed Embarki, autor de "Segmental and prosodic aspects of Ksar El Kebir's neo-urban variety" (pp.213-229) al no existir variables fonológicas especialmente remarcables entre la población de la ciudad marroquí de Alcázarquivir, se atendió a un elemento prosódico, el alargamiento del sonido, la sílaba y la palabra en la producción del lenguaje para determinar la bipolaridad entre los barrios (antiguos y del centro en oposición a los de asentamiento reciente y ubicados a las afueras). Todo esto para llegar a la conclusión de que los barrios periféricos son los que constituyen el "modelo" y lideran el cambio lingüístico hacia un árabe urbano, reforzado por el árabe, también urbano, de prestigio: el de Casablanca.

"The use of kaškašah/kaskasah and alternative means among educated urban Saudi speakers" (pp. 230-245) es el título del artículo de Munira Al-Azraqi. En él, la autora estudia la frecuencia de uso de la variedad local frente a la interdialectal y de prestigio en el uso del pronombre de segunda persona singular femenino entre la población de cierto nivel cultural de algunas urbes saudíes. Como era de esperar, el mayor uso de la variante interdialectal responde a la urbanización del país, y al mismo tiempo su frecuencia aumenta de manera directamente proporcional al nivel educativo del hablante.

Jonathan Owens estudia en su artículo "Close encounters of a different kind. Two types of insertion in Nigerian Arabic codeswitching" (pp. 249-274) la alternacia de códigos entre la población arabófona de Maidaguri (Nigeria), donde además del árabe vernáculo, entran en juego otras dos lenguas, ambas francas: hausa e inglés. La importancia de estas dos lenguas en las inserciones en el discurso de vocablos o sintagmas completos reside, según el autor, en que esta presencia de la alternancia y mezcla de códigos es el resultado directo de un fenómeno actual: la "urbanidad". Mientras que el inglés y el árabe estándar sólo prestan unidades léxicas al discurso, el árabe nigeriano y el hausa son consideradas como las principales lenguas matrices.

La siguiente aportación es la de Karima Ziamari, que lleva por título "Debelopment and linguistic change in Moroccan Arabic-French codeswitching" (pp. 275-290). El grupo estudiado consiste en el alumnado (muy afrancesado) de dos escuelas de adultos de la ciudad de Mequínez. El estudio se centra en la alternancia de códigos y la relación jerárquica de las tres lenguas en juego (árabe dialectal y estándar, así como el francés) según la visión de Myers-Scotton. Lo novedoso de los resultados es la inestabilidad de la lengua matriz, que no siempre es la misma en el corpus recopilado, ya que en ocasiones el francés se convierte en la lengua matriz y

el árabe dialectal en la lengua encastrada. Basta decir que se debe al alto nivel de afrancesamiento del alumnado.

Sherin Rizk, en su artículo "The language of Cairo's young university students" (pp. 291-308), resultado del análisis de un corpus lingüístico de jóvenes cairotas universitarios, intenta desgranar los aspectos sociolingüísticos más sobresalientes del lenguaje de los jóvenes. A destacar: el reciclaje de términos y expresiones en desuso o utilizados tradicionalmente en contextos diferentes más que creaciones endémicas, la enorme influencia de la "cultura joven" (cine y música a la cabeza) y los diferentes recursos para introducir nuevos conceptos, como metonimia, abreviaciones, neologismos o préstamos de otras lenguas. Un último apartado se dedica a la percepción por parte de la juventud de su sociolecto.

El mismo recurso de recuperación de términos y expresiones obsoletas se observa entre los raperos mauritanos, tema central de la siguiente aportación: "Rap and rappers in Nouakchott (Mauritania)" (pp.309-324) de Aline Tauzin. A pesar de encontrarnos, al menos de primeras, ante una imitación del modelo estadounidense, pioneros en este género musical, los mauritanos han adaptado esta manifestación artística a sus requerimientos, pues es un canal bastante fructífero, según se nos muestra, de manifestación de la protesta y opinión ante los temas más candentes en la sociedad urbana mauritana. Para ello, la autora añade igualmente una selección de letras de uno de los raperos mauritanos más conocidos, donde se dan a conocer algunos de los temas de las canciones.

El último artículo, "Uses and attitudes towards Hassaniyya among Nouakchott's negro-mauritanian population" (pp. 325-344), de Alassane Dia, nos ofrece, por un lado, una descripción de las peculiaridades fonológicas, morfosintácticas y léxicas del árabe *ḥassānīyah* hablado por la población negra mauritana. Por otro, se intenta demostrar su importancia como lengua interétnica dentro del conjunto de lenguas nativas de la población de este país. Simplemente destaquemos el reflejo del prestigio del árabe *ḥassānīyah* respecto al resto de las lenguas, en especial, por la supremacía de la población *ahl əl-bīḍān*, de mayoría arabófona, con respecto al resto de mauritanos.

En resumidas cuentas, nos encontramos ante una obra de amplia representación de fenómenos lingüísticos todos ellos en estrecha relación con lo que se denomina el árabe vernáculo urbano. Así, esta aportación es la clara puesta en práctica en gran parte de los artículos de la sociolingüística en su vertiente variacionista en el mundo arabófono. Sirva, pues, como precedente para obras que, en la misma línea, completen tanto el entorno geográfico como los fenómenos descritos.

Pablo Sánchez (Universidad de Zaragoza-IEIOP)

Miguel Ángel VÁZQUEZ: *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*. Colección Al-Andalus. Textos y estudios, dirigida por A. Martínez Lorca. Madrid: Editorial Trotta, 2007, 198 pp. ISBN: 978-84-8164-948-2.

El impulso que recientemente están recibiendo los estudios sobre mudéjares y moriscos y sus escritos aljamiados se acrecienta de forma notable con la aparición de este libro de Miguel Ángel Vázquez en los últimos días del 2007. Su sugerente título y claro subtítulo advierten del asunto: la idea que la minoría religiosa del Siglo de Oro español tenía de un momento clave personal, el de la muerte. Un asunto de gran importancia porque la forma de pensar en el propio final dice mucho del estado anímico y emocional del individuo, tanto del que escribe sobre ello como del que lo lee. Además, en el caso morisco, la reflexión sobre la muerte personal se ha relacionado con la conciencia del fin colectivo de esa minoría cultural en España.

El autor expone en la introducción su hipótesis de trabajo: la obsesión escatológica que se evidencia en los textos aljamiados responde al temor de la comunidad cripto-musulmana de que su cultura arabo-islámica moría en suelo español. Los moriscos, conscientes de ello, se aferraban con vehemencia a su cultura y acervo literario como medio para conjurar ese final. Al final del estudio llega a la conclusión de que el efecto que pretendían quienes usaban estos escritos era infundir miedo a sus correligionarios con el momento de rendir cuentas a Dios para que no abandonaran el Islam.

La obra realiza un análisis de conjunto sobre el asunto concreto de la muerte y el paso al más allá, teniendo en cuenta varios textos de diversos manuscritos seleccionados con gran acierto como antología del tema escatológico, tan abundante en la literatura aljamiada. La primera parte contiene ese estudio de contenido de los textos y está organizado en seis capítulos; la segunda parte consiste en la edición de los textos. El libro termina con la bibliografía relacionada con el tema, donde advertimos la omisión de alguna obra citada en el estudio.

El capítulo 1 plantea una visión global de la concepción de la muerte y del mundo de ultratumba en el Islam, mediante una exposición rápida de lo que sobre estos asuntos dicen el Corán y los tratados escatológicos árabes clásicos. En este punto, M. A. Vázquez analiza algunos relatos de Ibn Abī Ddunyā (m. 894), pionero en la escatología islámica que ejerció notable influencia en la obra de Algazālī (1058-1111), quien, a su vez, tuvo gran repercusión en autores posteriores de estos temas. Entre los aciertos de este libro destacamos el interesante punto de partida (que no ha de ser otro): la estrecha relación entre las fuentes árabes clásicas y los textos moriscos. Así, al estudiar el texto de Ibn Abī Ddunyā relativo a tradiciones sobre la naturaleza de la muerte, advierte que ya aparecen los temas escatológicos más recurrentes en los textos moriscos de este asunto. Es interesante tener en cuenta este aspecto porque la literatura aljamiada es fundamentalmente parte del acervo cultural árabo-islámico, eso sí, una parte seleccionada según los intereses moriscos.

Los capítulos 2 al 5 del libro contienen ensayos sobre tradiciones de ultratumba recogidas en textos escatológicos aljamiado-moriscos, ordenados según los diversos aspectos que tratan. En el primero analiza dos textos que ofrecen modelos de buena muerte para el musulmán; son las historias de los profetas Moisés y Mahoma ante la proximidad de su muerte y su estado psicológico en ese trance. Vázquez destaca cómo el tratamiento de ambos personajes los presenta como hombres con los que el lector morisco pudiera sentirse identificado (angustiados, en mayor o menor medida, por su propia suerte y la de los suyos) y que, a la vez, le sirvieran de guía y de ideal para imitar. En estos modelos el musulmán creyente advertiría unos valores, entre los que destaca el sometimiento a la voluntad divina y su confianza en Él, que habrían de ser su salvación y lo reconfortarían en su preocupación por la muerte.

El capítulo 3 recoge tres historias de muertos que narran sus experiencias del paso al trasmundo: la de Silman Alfarasi, la de un hombre a su buen amigo y la de la calavera a Jesús. Son casos muy distintos pero el autor de este libro acierta a analizar su estructura común: primero, los tres pretenden dar veracidad al relato haciendo referencia a la fuente de donde parte. Se trata de una reminiscencia del modelo de *isnād* de la literatura árabe, aunque en estos casos ya no sea una auténtica cadena de transmisión, sino simplemente remitir la autoría de la historia a un personaje que garantice su legitimidad. En segundo lugar, han de dar credibilidad a la tradición que van a contar y lo hacen con un preámbulo donde se explica cómo el muerto ha vuelto brevemente para contar al vivo los detalles de ultratumba. Luego, ya sigue la narración que interesa: la descripción del proceso de la muerte. Aquí, Vázquez analiza los tópicos de las narraciones moriscas escatológicas referentes al momento mismo de la muerte y a los siguientes. La naturaleza de la muerte en la mayoría de estos textos es de terrible agonía, aunque en algunos se presenta sin dolor. A continuación tienen lugar las experiencias del tormento de la fosa, que ocurren en las primeras horas de permanencia del muerto en la tumba. La separación del alma y el cuerpo, que no ocurre en el mismo momento de la muerte, sino ya enterrado el cadáver, se presenta como un proceso terrorífico y angustioso. Otras experiencias dolorosas son el estrechamiento de la fosa y el interrogatorio de los ángeles Munkar y Nakir, aunque en este acto ya puede socorrer la personificación de las buenas obras. Sólo en algún relato, antes del tormento tiene lugar la conversación de unos seres que vienen a confortar al muerto. También afectan de forma distinta al muerto los ritos mortuorios según que haya sido piadoso o pecador. Otro tema frecuente en esos momentos es el viaje por los cielos, por los infiernos o por ambos.

El capítulo 4 analiza dos narraciones esperanzadoras para el que permanece en la fe, puesto que ofrecen la posibilidad de redención por la misericordia divina. Son las historias del mancebo necrófilo y de la mujer que regresó de la muerte.

El autor, fiel a su planteamiento, rastrea los posibles antecedentes de estos relatos moriscos en obras árabes escatológicas que los precedieron, como las de Ibn Abī Ddunyā, Algazālī, Ibn Alqayyim, Assamarqandī, Alqušayrī y Assuyūṭī. Tras su análisis advierte que no son la fuente directa pero tienen conexión ya que todos los temas tratados por aquéllos están presentes en éstas, aunque menos elaborados. Esa diferencia es explicada de forma satisfactoria con el hecho de que, a partir de un relato corto, muchas veces la tradición oral popular va añadiendo elementos hasta crear un texto dramático más elaborado, de forma que en época morisca "la tradición habría tenido oportunidad de madurar y acumular hipérboles" (p. 79).

En el capítulo 5 se estudian otros textos no narrativos relacionados con el proceso de morir. Son tradiciones sobre la muerte y textos útiles en los ritos funerarios, como la carta de la muerte y las oraciones por el muerto. En las tradiciones sobre aspectos asociados con la muerte, Vázquez también busca la relación con las fuentes árabes y analiza los préstamos textuales de éstas hasta los escritos aljamiados, generalmente a través de elaboraciones que pasando de un tratado a otro fueron creando una tradición y un corpus escatológico del que bebieron los autores mudéjares y moriscos. Por lo que se refiere a la carta de la muerte, ante la ausencia de antecedente en la tradición árabe, el autor sugiere algunas interpretaciones simbólicas para este rito nuevo, siempre teniendo en cuenta el contexto socio-religioso en que surgió, el difícil siglo XVI para el Islam español.

El estudio concluye resumiendo y destacando las ideas fundamentales abordadas en los capítulos anteriores.

La segunda parte del libro contiene la edición de los textos elegidos: el relato de la muerte de Moisés (ms. J9), el relato de la muerte de Mahoma (ms. J13), el relato de Silām al-Fārāsī (ms. BNM 5313), el relato de los dos amigos (ms. BNM 5301), el diálogo de Jesucristo con la calavera (ms. Escuelas Pías de Zaragoza 11), el relato del mancebo necrófilo (ms. BNM 5223), tradiciones sobre la muerte (mss. BNM 5313, BNM 5223, BRAH T13/11-9410 y BRAH T19/11-9415), carta de la muerte (ms. BRAH T1/11-9398) y oraciones por el muerto (mss. BRAH T6/11-9403, BRAH T13/11-9410 y BRAH T19/11-9415).

Efectivamente, como ya apunta el autor, la edición es uno de los temas más discutidos y los problemas que plantea no han sido resueltos satisfactoriamente por los aljamiadistas. Él propone una situación doble: la que llama edición científica para las citas que se hacen en el estudio y otra edición simplificada para el texto completo. El sistema simplificado tiene la ventaja de hacerlo más asequible a los lectores no familiarizados con el aljamiado, pero tal como está planteado presenta, en mi opinión, algunos inconvenientes. Así, la traducción y adaptación de los arabismos y los aragonesismos, que son las peculiaridades lingüísticas de estos escritos, altera el tono general de los mismos. Vázquez opta por dar la forma moderna en el cuerpo de la edición y mantener en nota el original la primera vez que aparece el término, pero esto no asegura que, a partir de ahí, el lector tenga siempre presente que es término traducido o adaptado. En alguna ocasión, ni siquiera llegamos a saberlo, así, en la oración por el muerto del manuscrito BRAH T19/11-9415 leemos "ángeles" y no nos aclara si el copista morisco escribió eso o "almalaques", como sucede en otros textos aljamiados.

Además, las particularidades lingüísticas de las que prescinde la edición completa sí interesan a los lectores especialistas y a veces no pueden advertirlas. Por ejemplo, no sabemos qué manuscritos usan "d" o "d̲" porque en la transcripción de palabras romances no se distinguen ambos signos.

Por otra parte, el editor no debe de estar muy seguro de la conveniencia de la actualización, puesto que no es completa ni regular. Algunos rasgos se mantienen mientras otros se adaptan. Por poner algún ejemplo: en p. 159 encontramos "fagas", pero "deshechos" (teniendo que añadir además en nota "desfechos"); a veces leemos "gualardón" y otras "galardón"; usa "Dios" en frases que traduce completas del árabe original pero mantiene "Al.lah" en el resto, así en p. 150 "la piadad de Al.lah" y "alabado sea Dios"; sobre la misma frase original leemos "En el nombre de Al.lah, piadoso de piadad" en p. 125 y "En el nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso" en p. 135, según que la traducción la hiciera el morisco o el autor de la edición.

Es difícil que quien no esté habituado a la literatura aljamiada pueda advertir estas situaciones, con lo que podrá entender el contenido del texto pero no percibirá aspectos tan importantes como su carácter híbrido y dialectal. Debemos facilitar su comprensión a unos pero también ofrecer a otros toda la riqueza lingüística y cultural que estos textos tienen. Conseguir el equilibrio es difícil, aunque a veces no tanto como creemos. ¿Se adaptarían palabras como "fuesa", "çaga", "aparçero" y "vegada" de textos aragoneses del siglo XVI escritos en caracteres latinos? Pues, ¿por qué hacerlo de los aljamiados?

En la edición de textos aljamiados hay elementos que conviene aligerar y adaptar, como la modernización de la ortografía y la supresión de algunos diacríticos, vocales anaptícticas, consonantes epentéticas y demás signos que entorpecen la lectura y que, una vez explicados, no son estrictamente necesarios. En cambio, otros es preferible conservarlos y recurrir al glosario podría garantizar su buena comprensión. Con todo, Miguel Ángel Vázquez ha planteado una nueva posibilidad en la edición de textos aljamiados y entre todos tendremos que avanzar hasta la mejor y definitiva. Nuestro objetivo ha de ser que el lector especialista no tenga ninguna duda respecto a lo que el copista morisco escribió y el no especialista pueda entender el texto sin más fatiga que la que produce un texto del siglo XVI con dialectalismos y con lo que podríamos llamar "tecnicismos" del área religioso-cultural islámica.

Felicidades al autor por su meritorio trabajo y bienvenida sea esta importante contribución al conocimiento de las mentalidades, preocupaciones, obsesiones y consuelos que la minoría religioso-cultural musulmana tuvo respecto a un tema tan delicado y tan inquietante como el del propio fin.

María José Cervera Fras (Universidad de Zaragoza)

Francisco MOSCOSO GARCÍA: *Diccionario español-árabe marroquí, árabe marroquí-español.* S. l. [¿Almería?]: Fundación Ibn Tufayl, 2007, 571 pp. ISBN: 978-84-934026-4-8.

Este diccionario de árabe marroquí contiene, según se indica en el prólogo "más de siete mil entradas en cada una de sus partes" en las que "se han tenido en cuenta sobre todo los dialectos del norte y del centro" (cf. p. 8). En la p. 9 se detallan las fuentes empleadas y a continuación (pp. 10-16) se incluye una sucinta –y no siempre afortunada– descripción de los fonemas del árabe marroquí. Tal descripción reproduce casi textualmente lo que el autor ya había publicado en otro lugar (cf. mi reseña en EDNA, vol. 9 (2005), pp. 284 y ss.).

En lo que concierne al diccionario propiamente dicho, lo primero que llama la atención son unas increíbles faltas de ortografía. Cito a continuación unos cuantos ejemplos para que juzgue el lector:

- pp. 104 y 446: **Embase** [sic] . El que esta falta aparezca en dos lugares distintos indica que no se trata de un lapsus.
- p. 146 y 340: **Incuvar, incuvando** [sic]. Tampoco es un lapsus ya que se ortografía así en tres ocasiones.
- p. 157: **Lesviana** [sic].
- p. 308: **la ama de casa** [sic].
- p. 498: **rape** [sic], por "rapé". Las frases (en p. 425, s.v. **neffaḥ** y 498, s.v. **tenfīḥa**) "**esnifar (rape)**" [sic] y "**porción de rape que se esnifa**" [sic], no tienen desperdicio.
- pp. 147, 149, 383 y 537: la voz **Injurio** [sic] no existe en español (¿influencia del francés "injure"?). La repetición de este barbarismo muestra de nuevo que no se trata de un lapsus.
- p. 100: **Dolar** [sic, por "dólar"].
- pp. 130 y 411: "**gasolina super**" [sic].

- pp. 213 y 280: "**paprica**" [sic] es palabra inexistente en español (el diccionario de la *RAE* sólo menciona "páprika", aclarando que es préstamo del húngaro).
- p. 221: "**recúperame**" [sic].
- p. 253: "**trebol**" [sic].
- p. 445: "**arcoiris**" [sic].
- p. 457: "**cuenta gotas**" [sic].
- p. 465: "**escaner**" [sic].
- p. 525: el topónimo Río de Oro se convierte en "**río de oro**".

Abundan tanto redundancias y pleonasmos como definiciones y expresiones desconcertantes, perogrullescas o claramente incorrectas (la lista que se incluye a continuación dista mucho de ser exhaustiva: los subrayados son míos, claro está). Que juzgue el lector:

- p. 124: "**flamear, chamuscar (con fuego)**" [sic].
- p. 124, 354 y 423: "**follar, tener relaciones sexuales (con alguien)**" [sic].
- p. 271: "**te haga ciego**" [sic, por "te ciegue"].
- p. 274: "**el (su) padre del niño**" [sic].
- p. 343: "**envidioso (por costumbre)**" [sic].
- pp. 514 y 514: "**escribir sobre un teclado**" [sic, por "teclear, escribir a máquina"].
- p. 449: "**subió sobre esta barca**" y "**subió sobre la bicicleta**" [sic: quizás sea un calco semántico del francés "monter sur"].
- p. 119: "**explotarse, estallarse, volarse**" y "**la bombilla se explotó en mi mano**" [sic].
- p. 69 y 514: "**colgado (sin razón)**" [sic: el lector se quedará aquí con la duda de si se trata de alguien a quien ahorcaron injustamente o de un 'colgao'].
- p. 92: "**Desenvainarse (una espada)**" [sic].
- p. 120: "**compró de él en exceso**" [sic].
- pp. 162 y 380: "**lugar donde se corta (en general)**" [sic].
- p. 206: "**predecir (el futuro)"** [sic].
- p. 216: "**quejarse el uno contra el otro**" [sic].
- p. 220: "**rebelarse (contra la autoridad)**" [sic].
- p. 240: "**una piel no suave**" [sic].
- p. 301: "**todavía lo suelen hacer aquella gente que (vivía) antiguamente**" [sic].
- p. 347: "**ella encontró un burro, con respeto a ti, un burro**" [sic, por "con perdón"].
- p. 427: "**confiante con (su) buena intención**" [sic].
- p. 466: "**del color del cielo**" [sic].
- p. 477: "**período más caluroso del verano entre los meses de julio y agosto**" [sic, por "canícula"].
- p. 510: "**hacerse ciego**" [sic].
- pp. 486 (s.v. **škel**) y 259: "**a la forma europea**" [sic, por "a la europea"].
- p. 149: "**nosotros todavía estamos intercambiando palabras**" [sic].
- p. 329: "**holgazán (en el trabajo)**".
- p. 374: "**pegarse con pegamento**".
- p. 420: "**ha venido decidido (con ganas) de formar un escándalo (pelea)**".
- p. 464: "**secador (de pelos)**".

Sinceramente, cuesta creer que semejantes errores y faltas de ortografía no hayan llamado la atención de los editores (que conste, además, que todo eso figura en un

libro publicado en Almería, y no en una de esas comunidades autónomas en las que –al decir de algunos– la lengua española estaría gravemente amenazada).

Una de las fuentes principales de esta publicación es el *Dictionnaire arabe-français* de A. L. de Prémare (12 vols., París 1993-1999, de ahora en adelante citado aquí como *DAF*). Con frecuencia Moscoso reproduce, casi literalmente, las definiciones del *DAF.* Valgan algunos ejemplos como muestra (hay muchos más):

- pp. 557 y 123: (s.v. **ʿanṣṛa**) "**fiesta del solsticio de verano, celebrada el 24 de junio del calendario juliano, durante la cual se practican diversos ritos mágicos de purificación o profilácticos (ritos basados en el fuego o el agua, lo cuales están en paralelo con las fiestas de san** [sic] **Juan en España**" (= *DAF,* vol. 9, p. 258: "fête du solstice d'été, célébrée le 24 juin du calendrier julien, au cours de laquelle on pratique divers rites magiques de purification ou prophylactiques [rites fondés sur le feu, la fumée et l'eau; correspond à la Saint-Jean en Europe])".
- p. 256: (s.v. **ṣanṣal**) "**untar con archilla** [sic] **blanca o grisácea una tablilla**" (= *DAF,* vol. 8, pp. 111-112: "enduire d'argile blanche ou grisâtre –*ṣənṣāl*– une planchette d'élève d'école coranique)".
- p. 342: (s.v. **ḥanbel)** "**tapiz más largo que ancho, tejido con bandas transversales a nudo**" (= *DAF,* vol. 3, p. 245: "tapis beaucoup plus long que large, tissé à plat, à laine rase, présentant quelques bandes transversales à points noués").
- p. 294: (s.v. **bū-žlūd**) = "**personaje que, durante la fiesta de la Achura, se disfraza de viejo con una máscara, barbas y pieles de cordero o cabra todavía frescas**" (= *DAF,* vol. 2, p. 207: "personnage de la mascarade de l'Aid el Kebir: il se présente sous le déguisement d'un vieillard masqué, à grande barbe, et revêtu de peaux de moutons ou de chèvres encore fraîches...à la fête de l'Achoura").
- p. 382: (s.v. **maṭmūṛa**) "**granero subterráneo excavado en un terreno no húmedo e impermeable**" (= *DAF*, vol. 8, p. 347: "silo souterrain, creusé sur une petite élévation en terrain non humide et imperméable". Aquí se reproduce incluso el absurdo "no húmedo", para decir "seco", del original francés).
- p. 514: (s.v**. ṭbaʿ**) "**hacer una raja cuadricular en un melón o una sandía para ver si son buenos**" (= *DAF*, vol. 8, 253: "pratiquer au couteau, dans une pastèque ou un melon, un regard quadrangulaire pour juger son état de maturité").
- p. 498: acerca del adverbio de lugar **temma** se dice "**indica un lugar alejado que no puede verse**" (cf. *DAF,* vol. 2, p. 96: "désigne en gén. un indroit qu'on ne voit pas").
- otros ejemplos son: p. 279 (s.v. **baġṛīr** = *DAF,* vol. 1, p. 269); p. 340 (s.v. **ḥaḍṛa** = *DAF,* vol. 3, p. 143); p. 425 (s.v. **nedd** = *DAF,* vol. 11, p. 333); p. 426 (s.v. **neggāfa** = *DAF,* vol. 11, p. 473), p. 426 (s.v. **nessem** = *DAF,* vol. 11, p. 358); p. 511 (s.v. **ṭanžiyya** = *DAF,* vol. 8, p. 353); p. 532 (s.v. **xaṭṭāṛa** = *DAF,* vol. 4, p. 106); p. 546 (s.v. **ẓaṭṭaṭ** y **ẓaṭṭāṭ** = *DAF,* vol. 5, p. 321).

Son numerosos (y graves) los errores de Moscoso tanto al transcribir las voces marroquíes como al traducirlas. Véanse los siguientes ejemplos:

- p. 275: **āmred** no significa "**grillo**" sino "saltamontes".
- p. 279: **beṣnāṣ** y **beṣnāṣa** son errores por **beznās** y **beznāsa** (voces ya documentadas en Heath, *From Code-switching to borrowing,* p. 267). Además, las palabras no sólo significan "**camello**" y "**tráfico de droga**" sino (sobre todo) "comerciante" y "comercio", hoy en día sin ningún sentido peyorativo.
- p. 294: **bū-zellūm** no significa "**que padece ciática**" [sic] sino simplemente "ciática".

- p. 449: **rqam** no significa "**adornar con alheña**" [sic] sino "recamar, bordar, adornar". Y en p. 446 **raqqāma** "recamadora, bordadora" se convierte en "**mujer que hace** [sic] **los motivos decorativos con alheña**" [sic].
- p. 303: **dlu** no es un "**cubo**" [sic] sino un "pozal".
- p. 515: **ṭfāya** [sic] es error por **tfāya.** Además, la definición de este guiso se copia literalmente de *DAF,* vol. 2, p. 63.
- p. 51: **ʿwaṛ** no significa "**bizco**" [sic] sino "tuerto".
- p. 364: **kfaṛ:** el significado básico de este verbo no es "**blasfemar**" [sic] sino "apostatar, ser infiel". Y la frase "**irritarse contra alguien**" no es muy correcta.
- p. 364: **kḥāl** se traduce por "**ponerse *kḥōl*"**. El error es grave ya que *kḥāl* (= "ennegrecer") es un verbo estativo (forma IX/XI): aquí se confunde con *kaḥḥal* (forma II), que sí significa "ponerse *kḥōl*".
- p. 364: **kḥōl:** el "antimonio" se convierte aquí en "**delineador, perfilador**" [sic]: por lo visto se confunde el producto *(kḥōl)* con el palillo (*merwed* en marroquí) empleado para aplicarlo.
- p. 364: **kiyyās** (en realidad: "masajista, masajista empleado en un *ḥammām*") se convierte en un pintoresco "**frotador (persona que se dedica a frotar en el baño público con una manopla)**". El lector poco informado pensará que quizás se alude aquí a algún tipo de sátiro de los baños públicos que pretende frotar a los clientes.
- p. 364: **kiyyel** se traduce por "**pesar**" [sic: sin especificar si es trans. o intrans]. El error es grave ya que este verbo (al igual que en árabe clásico) significa "medir (cereales)". Se trata además de medidas de capacidad, no de peso.
- p. 122 y 318: **fetwa** se traduce por "**consulta jurídica**". Como es bien sabido, la voz significa justo todo lo contrario: "dictamen jurídico".
- p. 434: **qibla** se traduce por "**dirección, muro de la mezquita que indica la dirección a la Meca**"**:** la *qibla* no es nunca un muro sino un nicho (además, "**la Meca"** por "La Meca" constituye otra falta de ortografía).
- p. 498: **tesbīḥ** se traduce por "**acción de rezar el rosario**" [sic].
- p. 342, la voz **ḥanḥan** (="relinchar") se convierte en "**tosiquear**" [sic, este verbo no figura en el diccionario de la *RAE*] , traducción del francés "toussoter", significado que aparece en *DAF* como acepción secundaria de la voz.
- p. 283: (s.v. **bāš**) *šefnāh* (="lo hemos visto") se traduce equivocadamente "**lo he visto**".
- p. 79 y 301: **derra** no significa "**cribar**" sino "aventar".
- p. 480: **šānṭē** [sic, por *šānṭi*] "pista, camino sin asfaltar" se convierte en "**calle**". La voz reaparece en p. 481 (transcrita **šānṭi**), esta vez con el significado (erróneo también) de "**camino empedrado**".
- p. 33: **fi sabīl aḷḷāh** no significa "**¡por el amor de Dios!**" sino "desinteresadamente, por altruismo, caritativamente, para agradar a Dios".
- p. 63: **l-žiha** (= "hacia, en dirección a") se traduce por "**cerca de**".
- pp. 66 y 515: **Cirujano** se traduce por **ṭbīb eẓ-ẓaṛṛāḥ** [sic] que en realidad significa "el médico del cirujano".
- p. 71: (s.v. ¿**cómo**?) **žīti** (= "tú viniste") se traduce por "**he venido**".
- p. 117: (s.v. **Este**) **šaṛqi** (= "oriental, precedente del Este") se traduce por "**orientado hacia el Este**".
- p. 531: **xaṛṛāy** no significa "**cagado**" sino "cagón, que caga mucho". Es grave que se

confunda un adjetivo de intensidad con un participio.

- p. 539: **yāqūt** no significa "**diamante**" sino "rubí, granate, esmeralda".

Como ya se ha dicho antes, el *DAF* es una de las fuentes del diccionario de Moscoso. Al traducir del francés el autor incurre en frecuentes falsos amigos, calcos semánticos y barbarismos:

- p. 114 y p. 28: "**Esparto, alfa**". La voz "alfa" no existe en español con este sentido (cf. *DRAE* s.v.). Sí aparece en el *DAF* (= vol. 3, p. 195).
- p. 550: **žəbli** (= "habitante de Yebala/Žbāla, montañés"), se traduce por "**montañero**" [sic], lo que parece una mala traducción del francés "montagnard" (la voz aparece, claro está, en la correspondiente entrada del *DAF*).
- p. 307: "**confradía**" [sic] por "cofradía", lapsus al traducir el francés "confrérie" (en este caso de *DAF,* vol. 4, p. 263).
- p. 110: en "**entendido**" se remite a "**oído**" por interferencia del francés, lengua en la que "entendu" significa tanto "oído" como "entendido" (pero en árabe *mesmūᶜ* sólo significa "oído").
- p. 113: (s.v. **semmaᶜ**) aquí ocurre otra vez lo mismo; "**hacer escuchar, hacer entender**" [sic] es una mala traducción del francés "faire entendre" que tiene ambos significados (¡pero el árabe no!). Y, efectivamente, en *DAF* (vol. 6, p. 193, s.v. *səmmaᶜ*) encontramos "faire entendre".
- p. 114 y 386 el "pebetero, incensario" se convierte en "**esenciero**" [sic] que en español es otra cosa bien distinta (aquí hay probablemente una mala traducción del fr. "encensoir" "incensario").
- p. 153 (cf. también p. 235): el verbo **ḥlef** se traduce por "**Jurar, prestar sermón**" [sic], donde el absurdo e inexistente "prestar sermón" no es más que una pésima traducción del francés "prêter serment" (y así figura en el *DAF,* s.v. *ḥləf,* vol. 3, p. 193: "jurer, prêter serment"). Cuesta creer que este dislate haya pasado inadvertido.

En la parte correspondiente al léxico español-marroquí, Moscoso ha optado por añadir en cada acepción lo que él considera sinónimos. Esto lleva en ocasiones a entradas tan pintorescas (y que confundirán al lector) como son por ejemplo las siguientes:

- p. 118: **Excelente, pesado, fuera de la normal.**
- p. 120: **Extiende** (que), **extendiendo, alfombra** (que) [sic], **alfombrando.**
- p. 68: **Cocido, hervido, calentado.**
- p. 58: **Cansado, enfermo, mediocre, de mala calidad, de poca importancia**.
- p. 72: **Compresa (medicinal), cataplasma, emplasto, puñado de arroz cocido**.
- p. 103: **Ejemplo, modelo, esquema, dicho, proverbio**.
- p. 174: **Morabito, rábida** (grave error ya que la voz árabe que se cita, **mṛābaṭ,** sólo significa morabito).
- p. 250: **Tonto, inocente, simple de espíritu, ligeramente tocado.**

En este diccionario abundan las erratas (si bien, teniendo en cuenta lo que se ha ido viendo hasta ahora, es lícito preguntarse si en todos los casos se trata realmente de erratas). Ahí van algunos ejemplos: efangado (= enfangado, p. 103), comprensa (= compresa, p. 372), istante (= instante, p. 149), literna (= linterna, p. 159), austadizo (asustadizo, p. 171), límete (= límite, p. 119), cabezado (= cabezazo, p. 54), todvía (= todavía, p. 153), frontando (= frotando, p. 159), supesto (= supuesto, p.

242), almedras (= almendras, p. 379), últil (= útil, p. 423), insominio (= insomnio, p. 457).

En resumidas cuentas: una obra con demasiados errores de todo tipo.

Jordi Aguadé (Universidad de Cádiz)

Georgine AYOUB/ Jérôme LENTIN (éds.): *Linguistique arabe* [= Cahiers de Linguistique de l'INALCO 5, 2003-2005]. Paris: INALCO (Publications Langues O'), 2008, 202 pp. ISSN 1298-9851, ISBN 978-2-85831-168-2.

El volumen aquí reseñado es un monográfico que la revista *Cahiers de linguistique de l'INALCO* ha dedicado a la especialidad de lingüística árabe. Editados por Georgine Ayoub y Jérôme Lentin, se presentan aquí ocho trabajos que giran en torno al estudio de la lengua árabe con el único objetivo, tal y como indican los editores en su prólogo (pp. 5-7), de comprender el funcionamiento de esta lengua, abarcando todas sus variedades tanto escritas como orales y tratando de aportar desde esta disciplina alguna herramienta de análisis para otros estudios lingüísticos.

El primero de los trabajos de Elabbas Benmamoun, titulado "The syntax of Arabic tense" (pp. 9-25), utiliza el ejemplo de la lengua árabe para demostrar desde el enfoque de la gramática generativa que la teoría lingüística sobre la inflexión verbal conocida como *building theory*, que defiende una dependencia morfo-fonológica del tiempo verbal en el desplazamiento del verbo al principio de la frase, no se puede aplicar al caso de los verbos en perfectivo de la lengua árabe, mientras que algunos argumentos de la teoría contraria, conocida como *cheking theory*, sí son válidos para el caso aquí estudiado.

Pierre Larcher en su artículo "Qu'est-ce que l'arabe du Coran? Réflexions d'un linguiste" (pp. 27-47) nos presenta de manera clara y concisa la evolución de los estudios sobre la lengua del Corán y las distintas teorías que han surgido sobre la constitución del texto coránico. El autor aporta a este panorama una explicación desde la lingüística, analizando elementos prosódicos, como la pausa y su relación con la rima, además de otros factores como el *i'rāb* o algunos elementos de sintaxis. Concluye que el árabe coránico es diferente del árabe clásico pues hay rasgos que no comparten, y añade que el primero puede considerarse pre-clásico porque presenta un estadio anterior de la lengua, ya que el árabe considerado clásico es de hecho una selección que retiene unos rasgos, elimina otros o presenta novedades en otros casos .

Kees Versteegh en "Some remarks on verbal serialization in Arabic dialects" (pp. 49-69) discute la opinión de Manfred Woidich en relación a la existencia o no de los conocidos *serial verbs* en árabe vernáculo; precisamente uno de los argumentos esgrimidos por Versteegh en su conocida, pero ampliamente refutada, teoría sobre el nacimiento del árabe vernáculo a partir de un proceso de *pidginization* y posterior *creolization*. Así, K. Versteegh realiza una comparación de las construcciones formadas por dos verbos en perfectivo, correlativos y sin ningún elemento de unión que encuentra en varios dialectos árabes, para ver su posible relación con construcciones parecidas en otros contextos lingüísticos, especialmente lenguas

pidgin y criollas. No obstante, Woidich considera que sólo se trata de construcciones asindéticas porque el primer verbo está gramaticalizado, y en una construcción de *serial verbs* es el segundo elemento el que normalmente pierde su valor semántico. Contra este argumento Versteegh aduce la existencia de casos similares, es decir de gramaticalización del primer elemento, en algunos casos de construcciones de *serial verbs* en otras lenguas.

El siguiente trabajo que lleva por título "De la réciprocité à l'extensivité. Pour une approche renouvelée des verbes à 1re voyelle longue (arabe *ḥassāniyya*)" de Catherine Taine-Cheikh (pp. 71-97), es un análisis morfo-semántico de dos formas verbales derivadas, la III y la VI, en árabe *ḥassāniyya*. Así, se estudia cómo se expresa la noción de reciprocidad en este dialecto árabe mediante dos formas verbales que se caracterizan por el alargamiento de la primera vocal. Esta particularidad lleva a la autora a afirmar una posible evolución léxica desde el primigenio significado de extensión de la acción propio del alargamiento vocálico, hasta la idea de reciprocidad que expresan estas dos formas derivadas en *ḥassāniyya*, uno de los pocos dialectos árabes donde ambas son productivas. Según la autora, esta circunstancia podría deberse al propio sistema de valores de una sociedad beduina, como la mauritana, donde las acciones recíprocas ocupan un lugar destacado.

Jérôme Lentin ha estudiado en "Datif éthique, datif coréférentiel et voix moyenne dans les dialectes arabes du Bilād Al-Šām et quelques problèmes connexes" (pp. 99-130), dos construcciones de dativo formadas mediante la preposición *l-(a)*. Se trata del dativo ético, es decir cuando el pronombre sufijo no se refiere ni al sujeto del verbo ni a un objeto que le haga referencia, y del dativo reflexivo, es decir cuando el pronombre personal sufijo hace referencia al sujeto del verbo. El autor delimita claramente sus funciones, pues normalmente se han confundido, aportando numerosos ejemplos del árabe hablado en Siria, Líbano y Palestina, con algunas referencias a construcciones paralelas en otros dialectos árabes e incluso en árabe medio.

El artículo de Aryeh Levin lleva por título "The *ʿāmil* of the *ḫabar* in Old Arabic grammar" (pp. 131-144), y en él se discuten las distintas teorías que existen en relación con la acción del *ʿāmil* sobre el predicado de una oración nominal (*al-ḫabar*), abarcando desde la opinión expresada por Sībawayhi en el *Kitāb*, hasta las disensiones con él por parte de la mayoría de los gramáticos posteriores tanto de la escuela de Kufa, como de la de Basora.

Arkadiusz Płonka analiza en "*Sayabān* ou l'anomie au Liban: quelques remarques sur le lexique expressif en arabe" (pp. 145-151) diversos textos que han sido publicados por la revista *Lubnān* en árabe estándar y en libanés, cuyos autores son maronitas de la élite libanesa y pertenecen a un grupo xenófobo llamado les *Gardiens des cèdres*. El autor nos muestra cómo la lengua árabe es usada con fines partidistas a través de la sátira, el léxico despreciativo y la violencia verbal. Además, se emplea la yuxtaposición de símbolos ideológicamente significativos con el objetivo de expresar una ideología antiárabe y antimusulmana. Un corpus que, aparte de su interés político, es interesante desde el punto de vista sociolingüístico.

Finaliza este volumen el trabajo de Georgine Ayoub que lleva por título "L'inscription de l'énonciateur dans son énoncé en arabe écrit et parlé: Étude de quelques marqueurs (*ʾan, ʾin, ʾanna, ʾinna, (ʾə)n, ʾənn-u*)", (pp. 153-194). Se trata de un estudio de lingüística diacrónica sobre las partículas subordinantes. La autora

describe mediante este análisis comparativo la evolución de estas partículas en distintas variedades de la lengua árabe, desde el Corán, como estado de lengua más arcaico, hasta el árabe clásico y los dialectos urbanos de Líbano, Siria y Palestina. Así, G. Ayoub afirma el relevante papel desempeñado por las construcciones sintácticas en la evolución de la morfología del árabe, pues sostiene que la evolución de las partículas aquí estudiadas está relacionada con los cambios sintácticos acaecidos en las distintas variedades del árabe, siendo el árabe libanés el que muestra la fase final de este ciclo de reducción de formas polivalentes.

Estos ocho trabajos aquí recogidos demuestran que un investigador de la disciplina de lingüística árabe se puede acercar a esta lengua mediante el análisis de sus diferentes variantes, comparándolas entre ellas o no, y desde muchos enfoques teóricos diferentes. El campo de esta especialidad es inmenso y, aunque se ha avanzado mucho en los últimos años, todavía queda bastante por hacer. Pero lo más interesante de este volumen es comprobar cómo estos avances en el campo del arabismo pueden ser de utilidad para el estudio de otras lenguas y para el avance de la lingüística general.

Ángeles Vicente (Universidad de Zaragoza-IEIOP)

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1) Los artículos (preferentemente en español, inglés o francés) deberán ser originales e inéditos y tratar sobre dialectología árabe, especialmente en el Magreb y Alandalús aunque también pueden referirse a cualquier otra zona arabófona. Asimismo, se aceptarán trabajos de semitística y de sociolingüística árabe (siempre que no sean exclusivamente teóricos).

2) Todos los textos deben ser enviados en soporte electrónico (PC o Mac) en formato Word y con una versión PDF del mismo.

3) Los artículos se enviarán a:

Jordi Aguadé - Mohamed Meouak
jorge.aguade@uca.es
mohamed.meouak@uca.es

Área de Estudios Árabes e Islámicos
Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cádiz
Avda. Doctor Gómez Ulla 1
E-11003 - Cádiz - ESPAÑA

Ángeles Vicente
mavicen@unizar.es

Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo
C/ de los Diputados 19-21
E-50004 - Zaragoza - ESPAÑA

4) Los originales deben incluir el título del artículo en la lengua original, el título traducido a inglés, nombre del autor, situación académica, nombre de la institución a la que pertenece y correo electrónico. También deben incluir un resumen en inglés (máximo 8 líneas) así como las palabras clave (máximo 5).

5) Formato: papel A4; pares e impares diferentes, primera página diferente; márgenes simétricos: superior 5 cm, inferior 4,5 cm, interior 5 cm, exterior 4 cm.

6) Texto: fuente Times New Roman (u otra similar como Doulos Sil, TITUS, etc.), 10 puntos, alineación justificada, interlineado exacto 11 puntos, sangría primera línea 0,3 cm. Las voces árabes transcritas deben ir siempre en cursiva (salvo si se usa el alfabeto fonético API).

7) Notas: tienen que ir siempre a pie de página.

8) Texto notas: 9 puntos, interlineado exacto 10 puntos. Las referencias a las páginas serán completas (es decir pp. 523-528, y no 523-8).

9) Bibliografía: al final del artículo (indicando nombre autor, lugar de publicación, editorial, año; si se trata de artículos nombre autor, título entre comillas, nombre y nº de la revista, año y páginas). Ejemplos:

Heath, Jeffrey; *Hassaniya Arabic (Mali: poetic and ethnographic texts.* Semitica viva, vol. 13. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003.

Behnstedt, Peter; "La frontera entre el árabe y el bereber en el Rif". *EDNA* 6 (2002), pp. 7-18.

STYLE GUIDE

1) Papers (preferably in Spanish, English or French) should be original and unpublished and deal with Arabic dialectology, especially in relation with the Maghreb and Al-Andalus although they may also concern other Arabic-speaking areas. Papers on Semitic philology or Arabic sociolinguistics are also accepted (with the exclusion however of studies of an exclusively theoretical kind).

2) Papers should be submitted in Word (PC or Mac) with a PDF file of the text.

3) Papers should be sent to:
Jordi Aguadé - Mohamed Meouak
jorge.aguade@uca.es
mohamed.meouak@uca.es

Área de Estudios Árabes e Islámicos
Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cádiz
Avda. Doctor Gómez Ulla 1
E-11003 - Cádiz - SPAIN

Ángeles Vicente
mavicen@unizar.es

Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo
C/ de los Diputados 19-21
E-50004 - Zaragoza - SPAIN

4) Submissions should include the title of the paper in the original language and its English translation, name of the author, academic degree, affiliation and e-mail. They should include also an English abstract (no more than 8 lines) and keywords (no more than 5).

5) Page setup: paper size: A4; different first page, different odd and even; mirror margins: top 5 cm, bottom 4,5 cm, inside 5 cm, outside 4 cm.

6) Text: font Times New Roman (or similar fonts like Doulos Sil or TITUS), 10 points, justified, line spacing exactly 11 points, first-line indent 0,3 cm. Transcriptions of Arabic words always in italics (except IPA transcriptions).

7) Notes should be placed at the bottom of the page as footnotes.

8) Footnote text: 9 points, line spacing exactly 10 points. Complete page references (i.e. pp. 523-528, never 523-8).

9) Bibliography should be placed at the end of the paper (including name of the author, title of the book, place of publication, publisher, year; periodical articles: name of the author, title between quote characters, name and number of the periodical, pages). Examples:

Heath, Jeffrey; *Hassaniya Arabic (Mali): poetic and ethnographic texts.* Semitica viva, vol. 13. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003.

Behnstedt, Peter; "La frontera entre el árabe y el bereber en el Rif". *EDNA* 6 (2002), pp. 7-18.

ESTA REVISTA SE EDITA EN EL MARCO DE LAS ACTIVIDADES
DE LOS SIGUIENTES PROYECTOS COORDINADOS DE INVESTIGACIÓN:

"LENGUAS Y HABLAS DE MARRUECOS"
(HUM 2005-05858-C02-01 / F)

"FUENTES DOCUMENTALES LINGÜÍSTICAS E HISTÓRICAS DE ALANDALÚS"
(HUM 2005-05858-C02-02 / F)